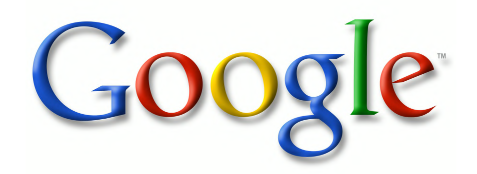


Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

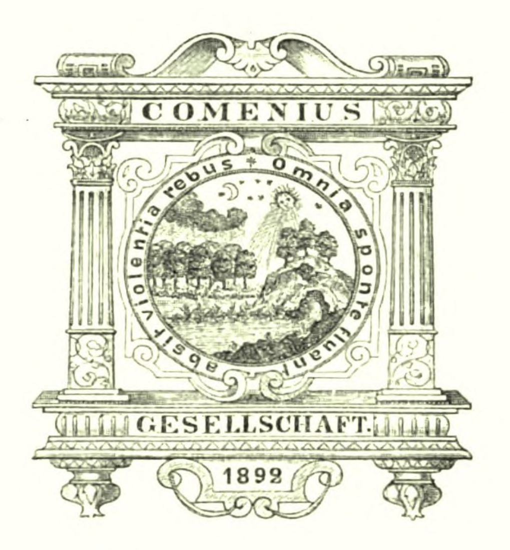
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


MAY 17 1901

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Zehnter Band.

drittes und viertes Heft.

März—April 1901.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für ...

Digitized by Google

Educ P 330.3



Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

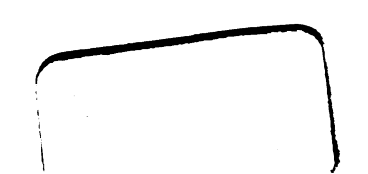
JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

26 Mar. 1901 – 7 Jan. 1902.



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Zehnter Band.

1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Digitized by Google

Educ P 330.3

~~Vt. 6807~~

Walker fund

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

Digitized by Google

Inhalt des zehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Kleinere Mitteilungen.

C. Besprechungen und Anzeigen.

D. Nachrichten und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google



HARVARD COLLEGE LIBR
MAR 26 190

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

Erstes und zweites Heft.

Januar—Februar 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Digitized by Google

191

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 1 u. 2.

Die Erwerbung der preussischen Königswürde und die Begründung des modernen Toleranzstaates.

„Die Aufrichtung des neuen Preussischen Königreichs, sagte Leibniz im Juli 1701[1]), ist eine der grössten Begebenheiten dieser Zeit, so nicht, wie andere auf wenige Jahre ihre Wirkung erstrecket, sondern etwas nicht weniger Beständiges als Vortreffliches herfürgebracht. Sie ist eine Zierde des neuen Seculi, so sich mit dieser Erhöhung des Hauses Brandenburg angefangen, und ihnen mit einem so herrlichen Eingange sich gleichsam zu dauerhaftem Glück (Gott gebe beständigst) verbindet.“

Es sei, fährt Leibniz fort, „allen Umständen nach eine überaus wichtige und seltene Sache, die nächst Gott des neuen Königs in Preussen, Friedrichs, grosser Macht und hoher Weisheit zuzuschreiben (sei), dadurch S. Majestät gegen vieler, auch Wohlgesinnter Besorgniss und noch mehr Neider Verhoffen zu dero höchster Glorie schleunigst durchgedrungen und sowohl bei Kayserlicher Majestät als sofort sonst den fast allgemeinen Beyfall und glückwünschenden Zuruf erhalten“ ....

„Die Protestierenden müssen erkennen, dass es kein Geringes, den vierten König erhalten zu haben, der ihren Angelegenheiten nun mit mehrerem Nachdruck beytreten kann“ ....

Dieses Urteil eines Mannes, der dem Verlauf des Ereignisses, dessen voraussichtliche Wirkungen er beschreibt, ausserordentlich nah gestanden hat und der zu einer sachkundigen Meinungs-Äusserung mehr als die meisten Anderen berufen war, bietet heute, wo wir die Folgen der „grossen Begebenheit“ zu übersehen vermögen, ein nicht gewöhnliches Interesse dar. Die Entwicklung

[1]) Auszug verschiedener, die neue Preussische Crone angehender Schriften, verfertiget im Julio und Augusto 1701, abgedruckt bei G. E. Guhrauer, Leibnitz Deutsche Schriften. Berlin 1840. S. 300 ff.

Digitized by Google

TVIVERSITY

des Protestantismus war es, für deren Fortgang Leibniz von der „Aufrichtung des neuen preussischen Königreichs" sich besondere Wirkungen verspricht, und in der That hat der Gang der Dinge gezeigt, dass dieses „grosse Werk", wie König Friedrich I. sagte, die Geschichte der Geistesentwicklung in Deutschland tief und dauernd beeinflusst hat.

Das Kaiserliche Edikt vom 6. Februar 1629 — es ist das berühmte Restitutionsedikt — hatte nicht nur den katholischen Landesherren die völlige Austreibung der Protestanten anheimgegeben, sondern es vor Allem als heiligen Zweck des Kaisers bezeichnet, die gänzliche Ausrottung der „calvinischen Rotten und Sekten" zu betreiben. Und es war keineswegs bloss der Kaiser, welcher in den Reformierten aller Schattierungen, besonders auch in jenen, die im Sinne des Arminianismus für die Glaubensfreiheit eintraten, seine gefährlichsten Gegner erkannte, sondern auch die lutherischen Kurfürsten und Fürsten vertraten den gleichen Standpunkt.

Da ward das Unerwartete Ereignis: im Jahre 1640 bestieg jener grosse Hohenzoller den Thron, der den Mut besass, sich zum Vorkämpfer des Toleranzgedankens zu machen und auf Grund der Lehre Christi, wie er sie verstand, die Lehre vom Glaubenszwang grundsätzlich abzulehnen.

Es war ein Wagnis, dem selbst die Wohlwollenden unter den Zeitgenossen zunächst nur zaudernd Vertrauen entgegenbrachten, als jetzt das überwiegend lutherische Land seine Thore vielen Tausenden von landflüchtigen Leuten öffnete, die den Strafgesetzen, die in ihrer Heimat auf der Abirrung vom wahren Glauben standen, sich entzogen hatten und als „Freigeister" und „Revolutionäre" verfolgt und verschrieen waren. „Sakramentirer", „Synkretisten", „Alchymisten", „Pantheisten", „Atheisten", „Pietisten" sagte man, halte der Grosse Kurfürst für gut genug, um ihnen Schutz zu gewähren; wie könne seinem Lande aus solchen Leuten ein Segen erwachsen? Aber Friedrich Wilhelm, der wohl wusste, dass man ihn selbst einen „Synkretisten", „Alchymisten" und „Sakramentirer" schalt, kümmerte sich ebensowenig wie später Friedrich der Grosse um derartige Verdächtigungen und machte sein Land thatsächlich zur Zufluchtsstätte Aller, denen man nichts anderes als angebliche „Abirrungen vom Glauben" nachweisen konnte [1]).

Obwohl die „calvinischen Rotten und Sekten" keineswegs die Mehrheit in Brandenburg besassen, so war der geistige und wirtschaftliche Einfluss der fleissigen, thatkräftigen und für ihre Sache begeisterten Leute doch bald in starker Zunahme begriffen

---

[1]) Näheres über diese Ereignisse und Entwicklungen s. bei Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates (Berlin SW. Werner Verlag 1901).

Digitized by Google

und der Gedanke der Toleranz, den sie vertraten und den der Staat des Grossen Kurfürsten planmässig zu verwirklichen strebte, durchdrang allmählich wie ein Sauerteig alle Gebiete des öffentlichen Lebens; es zeigte sich, dass dieser wichtige Grundsatz allmählich die Beziehungen zwischen der bürgerlichen und geistlichen Gewalt von Grund aus umgestaltete und geeignet war, endlich wenigstens in diesem Staate die Unabhängigkeit der weltlichen Wissenschaft von der kirchlichen Autorität zur Wahrheit werden zu lassen. Mit vollem Recht nennt deshalb Heinrich von Treitschke den Gedanken der Toleranz „den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte"[1]).

Noch immer standen die kirchlichen und religiösen Fragen im Mittelpunkte aller politischen Interessen und die Stellungnahme der Staaten in den Händeln der Welt wurde von diesen Fragen in erster Linie bestimmt. Der kirchliche Fanatismus war in allen Ländern Europas, vielleicht mit Ausnahme von Holland und einigen kleinen Staaten des Reichs in eifrigster Thätigkeit, um den kühnen Versuch zum Scheitern zu bringen, und das steigende politische Übergewicht Ludwigs XIV. brachte seit 1679 auch das Kurhaus Brandenburg in eine Abhängigkeit, die im Sinne des Klerikalismus für die Zukunft das beste hoffen liess.

Da führte der Übermut des „Sonnenkönigs" und seiner Ratgeber eine Wendung herbei, die Niemand aus diesem Kreise erwartet hatte: Die Austreibung der Hugenotten und die Aufhebung des Edikts von Nantes, die die bisherigen kirchlichen Reunionsbestrebungen hatten krönen sollen, erregten den Grossen Kurfürsten wie alle seine Glaubensgenossen auf das tiefste, und im Sinne seines berühmten Ausspruchs: „Die armen Evangelischen kann ich nicht verlassen . . . es gehe mir auch wie es wolle"[2]) fasste er den mannhaften Entschluss, die Fesseln der französischen Dienstbarkeit abzuwerfen. Das Edikt von Potsdam vom 8. Nov. 1685 verkündete der protestantischen Welt, dass das Haus Brandenburg sich zum Führer und Schutzherrn der um ihren Glauben kämpfenden Evangelischen gemacht habe.

Gerade in der Seele von Leibniz spiegelt sich der Umschwung deutlich wieder, der sich damals in den Herzen von unzähligen Gleichgesinnten vollzog. Leibniz, der früher stets seine Gedanken auf Wien gerichtet und von dorther für die Entwicklung des geistigen Lebens viel erhofft hatte, wandte sich jetzt dem Staate Brandenburg zu und mit ihm die geistesverwandten Genossen, die hier freie Bewegung und Förderung für ihr geistiges Schaffen zu finden hofften. Ähnlich wie der deutsche Adel der kleineren Staaten, der bisher, wenn er Kriegsdienste suchte, nach

[1]) Deutsche Geschichte, I[5], 27.

[2]) Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Grossen Kurfürsten VI, 260 f.

Digitized by Google

Holland, Schweden und Frankreich gegangen war, sich seit 1656 mehr und mehr den Fahnen des Grossen Kurfürsten zuwandte, so richteten die Verteidiger des Toleranzgedankens, deren Zufluchtsstätten bis dahin Amsterdam und London waren, ihre Blicke nach Berlin, und indem Friedrich Wilhelm den Suchenden entgegenkam, zog er zahlreiche wertvolle geistige und gewerbliche Kräfte an sich, die ihre Thatkraft und ihre Kenntnisse in den Dienst des Staates stellten, der sie schützte.

Indessen war man in weiten Kreisen der katholischen wie der lutherischen Welt nach wie vor der Überzeugung, dass die Rückgewinnung Brandenburgs nur eine Frage der Zeit und der Umstände sei, und tendenziöse Machwerke wie die Lehninsche Weissagung nährten planmässig diesen Glauben. Man muss ja einräumen, dass die Mächte der Reaktion in diesen überwiegend lutherischen Gebieten auch unter dem Grossen Kurfürsten sehr stark geblieben waren und es war klar, dass in dem Augenblick, wo Friedrich Wilhelm die Augen schloss, der Grundsatz der Toleranz seinen zielbewusstesten und mächtigsten Vertreter verlor. Die neuen Gedanken und Grundsätze waren mit dem Wesen dieses Staates noch keineswegs untrennbar verwachsen, und die späteren geschichtlichen Entwicklungen sollten in der That den Beweis bringen, dass jedesmal, wenn der Monarchie ein energischer Vertreter toleranter Anschauungen fehlte, die alteingesessenen Mächte, besonders Adel und Geistlichkeit, wiederum die entscheidenden Machtfaktoren in Brandenburg-Preussen wurden. Wer konnte wissen, ob dem Nachfolger Friedrich Wilhelms die Durchsetzung des Toleranzstaates in gleicher Weise am Herzen liegen werde, und ob er, selbst wenn er wollte, der Hindernisse Herr werden könne, die die bestehenden Machtverhältnisse der übrigen Staaten derartigen Bestrebungen entgegensetzten?

Das erste Jahrzehnt des neuen Regiments, das mit Friedrichs III. Thronbesteigung im Jahre 1688 begann, bestärkte die Siegesgewissheit der Kurie und ihrer Parteigänger deshalb ganz ausserordentlich, weil diese Jahre dem Katholizismus einen ungeheuren Machtzuwachs brachten. In Österreich wie in Frankreich, den mächtigsten Staaten des Festlandes, waren die Träger der Kronen bekehrungseifrige, der Gesellschaft Jesu durchaus ergebene Katholiken. In Kurpfalz, das bis dahin das Haupt der Calvinisten gewesen war, herrschte jetzt der Vater der Kaiserin, ein überaus thätiger Anhänger der Kurie. Die Aussichten des katholischen Hauses Stuart auf England waren im Steigen begriffen. Strassburg, ehedem eines der festesten Bollwerke der „Ketzerei“, war wieder mit der Kirche und der Krone des allerchristlichsten Königs vereinigt. Ein Zweig des mächtigen Welfenhauses war bereits in den Schoss der alten Kirche zurückgekehrt; in Hessen und Mecklenburg gab es prinzliche Konvertiten und

Digitized by Google

endlich — und das war für die Anschläge auf die Hohenzollern das wichtigste Ereignis — das Haus Wettin, bisher „Diktator der Lutherischen im Reiche", hatte gegen die Übertragung einer Königskrone seine bisherigen Schutzbefohlenen im Stiche gelassen und war ein eifriges Mitglied der römischen Kirche geworden. Exempla trahunt sagte man sich in Rom, und es war nicht das erste Mal, dass ein Konvertit andere Standesgenossen zu Konvertiten gemacht hatte. Die Thatsache, dass König August der Starke bald nach seinem Übertritt dem Kurfürsten Friedrich von Brandenburg bei einer persönlichen Begegnung einen königlichen Sessel anbieten liess, beleuchtet ebenso deutlich die Hoffnungen der Wettiner und ihrer Hintermänner wie der weitere Umstand, dass der König seinem Freunde den Rat erteilte, sich zur Durchsetzung seiner Wünsche und Pläne der Mitwirkung des Papstes zu bedienen.

Man muss sich gegenwärtig halten, dass die Aussichten Friedrichs, zur Erfüllung seines heissesten Wunsches zu gelangen, fast zehn Jahre lang sich immer wieder verflüchtigten und dass die Hoffnung, auf einem anderen Wege zum Ziele zu kommen, gerade in den Jahren ausserordentlich gering waren, wo Sachsen solche Ideen in des Kurfürsten Seele senkte. Noch im Jahre 1694 hatte Kaiser Leopold, auf dessen Entschliessung zunächst das meiste ankam, auf den brandenburgischen Antrag erklärt, dass „diese Sache wegen ihrer üblen Consequenz in alle Wege divartirt werden müsse". Man wusste in Berlin genau, dass im Jahre 1697 keine andere Antwort zu erwarten sei, wenn nicht etwa die von Sachsen angedeuteten Gegenleistungen auf dem Umwege über Rom den Kaiser zu anderen Entschliessungen brachten.

In dieser Lage nahm eine Instanz sich der Sache an, deren Mitwirkung Friedrich III. wohl nicht erwartet hat, nämlich die verhüllte Organisation der römischen Propaganda; zwei gewandte, einflussreiche und welterfahrene Jesuiten, die Patres Vota und von Lüdinghausen gen. Wolff, suchten und gewannen Fühlung mit dem Hofe der Hohenzollern, und die Eindrücke, die sie hier erhielten, erweckten in ihnen Hoffnungen, die sie ermutigten, den Wünschen Friedrichs III. einen Schritt entgegenzukommen: ihr Gutachten ist es gewesen, das die Bedenken des Kaisers gegen die preussische Königswürde zuerst wirksam abgeschwächt hat. Damit freilich war ihre Arbeit zu Ende: denn es zeigte sich bald, dass Friedrich III. entschlossen war, „seine Religion (wie er sagte) um alle Kronen der Welt nicht zu verwechseln". Damit war die folgenreiche Thatsache geschaffen, auf die wir zu Eingang dieses Aufsatzes hingewiesen haben.

Während sich die römische Propaganda und ihre Vertreter mit Konvertierungshoffnungen trugen, erwuchs aus diesem Entschluss heraus eine Lage, welche die Führung des deutschen


Digitized by Google

Protestantismus naturgemäss in die Hand der Hohenzollern übergehen liess. Wir besitzen eine Denkschrift von Leibniz vom 4. Juni 1697, in welcher dieser mit Nachdruck betont, dass Brandenburg die deutschen Protestanten in geschlossener Masse hinter sich sammeln müsse und dass es für diesen Zweck kein besseres Mittel gebe, als die Durchführung des Toleranzgedankens und die Union der protestantischen Bekenntnisse. Daniel Ernst Jablonski, Ezechiel Spanheim, Paul v. Fuchs und Dankelmann vertraten die gleiche Ansicht und zwar in vollster Übereinstimmung mit dem Kurfürsten. Die Union, d. h. die Gemeinsamkeit von Gottesdienst und Abendmahl unter Beibehaltung der geschichtlich gewordenen Riten und Ordnungen sollte nach den Ideen ihrer damaligen Befürworter durchgesetzt und nicht auf Brandenburg-Preussen in diesem Sinne beschränkt, sondern auf die gesamte protestantische Welt ausgedehnt werden.

Wir übergehen hier die Schilderung der politischen Gestaltungen, die im Anschluss an den spanischen Erbfolgekrieg dem Kurfürsten Friedrich III. als Gegenleistung gegen seine dem Kaiser gewährte Hülfe die Erlangung der Königskrone ermöglichten.

Die Befürchtungen, die man in Wien an die Thatsache knüpfte, dass ein „Calvinist“ die Königskrone tragen solle, sind in vollem Umfange in Erfüllung gegangen, und die Kurie, die erst Friedrich Wilhelm II. das Zugeständnis der offiziellen Anerkennung gemacht hat, wusste genau, weshalb sie das Geschehene fast ein Jahrhundert hindurch als „Sakrileg“ bezeichnete.

Erst jetzt, nachdem der vornehmste Vertreter des Toleranzgedankens auf dem Festlande eine Stellung gewonnen hatte, die ihn gleichberechtigt unter die Zahl der grossen Mächte stellte und die Abhängigkeit von der Reichsgewalt auch äusserlich abstreifte, erst jetzt war diesem Gedanken selbst eine feste Heimstätte und ein dauernder Bestand gesichert. Mit dem Emporsteigen dieses Staates gewann auch dieser Gedanke an Macht und an Ausbreitung und die beiderseitigen Schicksale waren und blieben auf das engste verbunden.

Digitized by Google

Christentum und Platonismus.

Eine geschichtliche Betrachtung

von

Ludwig Keller.

Die führenden Geister unter den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts, soweit sie Mitglieder der damaligen freien Akademien waren, haben stets mit Nachdruck der Behauptung ihrer kirchlichen Gegner widersprochen, dass sie Heiden seien, und alle ihre Wortführer (wir erinnern nur an L. B. Alberti, Pomponius Laetus, Marsilius Ficinus und Angelus Politianus) haben von sich gesagt, dass sie Christen und sogar wahrere Christen als ihre Feinde wären: sie seien, fügte Angelus Politianus hinzu, platonische Christen.

In dieser Andeutung, die vielfach in ähnlichen Wendungen von anderen Humanisten wiederholt wird, kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass die Vertreter dieser Geistesrichtung eine Form des Christentums vertraten, die sich von der kirchlichen wesentlich unterschied, und dass Männer wie Politianus diesen Unterschied durch den Hinweis auf ihre Stellung zu Plato kennzeichnen zu können meinten.

Marsilius Ficinus, der Leiter der „platonischen Akademie" zu Florenz, brachte diese Verehrung dadurch zum Ausdruck, dass er den Plato unter Berufung auf einen Ausspruch des Numenius, des Führers der Neuplatoniker im 2. Jahrhundert, den „Moses Attikas" nannte. Hand in Hand mit der eigenartigen Stellung zum Platonismus gingen bei diesen Humanisten gewisse Sondermeinungen über wesentliche Teile des Alten Testaments, und bei den Verfolgungen, welche die Kurie im Jahre 1468 gegen die „Häretiker" der Akademie zu Rom ins Werk setzte, erklärte Papst Paul II. die angebliche Thatsache als hauptsächlichsten Anklagepunkt, dass die Platoniker „für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen trügen"[1]. Jedenfalls ist sicher,

---

[1]) M.H. der C.G. 1898 S. 78.

Digitized by Google

dass den kirchlichen Gegnern die Verehrung des Plato und die Geringschätzung des Moses ebenso als zusammengehörige Eigentümlichkeiten der Platoniker erschienen, wie der Widerspruch gegen Aristoteles, der in den Schriften der Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts scharf hervortritt. Der Gottesbegriff des Aristoteles, sagte G. M. Plethon (der geistige Führer der Platoniker seines Zeitalters), wird der überaus wichtigen Thatsache nicht gerecht, dass Gott der Bildner und Baumeister (ἀρχιτέκτων) der Welt ist, jener Thatsache, die Plato zu einem Grundpfeiler seiner Weltanschauung gemacht hat. Plato ist es gewesen, der uns gezeigt hat, dass Gott nicht bloss als Herrscher (wie Aristoteles meint), sondern als allgütiger Vater über seine Geschöpfe und über die Erhaltung und Entwicklung des Hauses wacht, dessen allmächtiger Baumeister er gewesen ist.

So wird durch die Verehrung für Sokrates und Plato die religiöse Stellungnahme dieser Humanisten in vielen wichtigen Punkten massgebend bestimmt: es ist diese Vorliebe keineswegs eine zufällige Liebhaberei, sondern ein wesentlicher Teil des ganzen Systems, wie es von den „platonischen Akademien" vertreten wird, aber allerdings nur ein Teil, über dessen Betonung man das Ganze der Weltanschauung, um die es sich hier handelt und die im Wesentlichen eine christliche war, nicht übersehen darf. Wenn der wichtigste Bestandteil in den öffentlichen Erörterungen dieser Kreise zurücktrat, so liegen dem lediglich taktische Erwägungen, aber keine prinzipiellen zu Grunde: man darf nicht vergessen, dass die Akademien dem offenen Kampfe mit ihren kirchlichen Gegnern aus dem Wege gehen mussten.

Diese Wertschätzung des Platonismus, wie wir sie bei den Humanisten der Renaissance finden, ist nun ein charakteristisches Merkmal der gesamten Geistesrichtung, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen: sie ist nachweisbar in der altdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts, wie sie von Eckhart und Tauler vertreten wird; sie findet sich bei Männern wie Johann Denck, Seb. Franck und Michael Servet; sie ist vorhanden bei den Arminianern Hollands und ihren Gesinnungsgenossen in England, und die sog. Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts von Baco bis auf Locke und Leibniz sind tief davon durchdrungen; der ältere Pietismus kennt sie ebenso wie die sog. Aufklärung seit den Tagen des

Digitized by Google

Christian Thomasius, und Männer wie Klopstock, Hamann und Herder sind ihre Verteidiger. Alle diese Denker, Dichter und Forscher bekennen sich nachdrücklich als Christen, ja als die wahren Christen, aber gleichzeitig sind ihnen Sokrates und Plato „Zeugen der Wahrheit“ und ihre Lehren die Vorhalle des Christentums.

Diese Thatsachen sind um so merkwürdiger, weil die Vertreter der herrschenden kirchlichen Rechtgläubigkeit und insbesondere auch die Universitätswissenschaft durch alle Jahrhunderte ganz andere Anschauungen mit Nachdruck verfochten haben. Die Kämpfe der Orthodoxie gegen die Platoniker dauern bis tief in das 18. und 19. Jahrhundert hinein fort, und überall werden die Verteidiger des Sokrates wegen angeblicher Schwärmerei und Freigeisterei verketzert und verurteilt, gelegentlich auch geschädigt und verfolgt, so dass sie vielfach nur unter dem Schleier des Geheimnisses für ihre Sache einzutreten wagen [1]).

Merkwürdigerweise tritt fast überall, wo diese Platoniker im Stande waren, sich ohne Verhüllungen auszusprechen, die Thatsache hervor, dass ihre letzten Gedanken nicht der Philosophie Platos, sondern der Religion Christi gelten. Und zwar war ihnen das Christentum, wie sie es verstanden, nicht eine Religion unter vielen, sondern die Religion, die nach ihrer Überzeugung den Menschen nicht ein System von Lehren (Dogmen), sondern das rechte Verhältnis zu Gott gebracht hatte. Aber dies Anerkenntnis hinderte sie nicht an dem Zugeständnis, dass diese Religion sich in der Geschichte der Menschheit vorbereitet und gleichsam Stufen der Entwicklung durchgemacht habe. Eine dieser Stufen erkannten sie in der Religion des Sokrates, und eine andere in der Verkündigung Johannes des Täufers: jener hatte die griechische Welt und dieser die israelitische an die Pforten des Allerheiligsten geführt.

Für die Beurteilung der Frage, welche innere Berechtigung dieses platonische Christentum des Humanismus in der Entwicklung der Christenheit besitzt, ist es wichtig, seiner Geschichte mit grösserer Aufmerksamkeit nachzugehen, als es bisher

---

[1]) So noch im 18. Jahrhundert; vgl. Emil Brenning, Die Gestalt des Sokrates in der Litteratur des vorigen Jahrhunderts. Sonderabdruck aus der Festschrift der 45. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner. Bremen 1900.


Digitized by Google

geschehen ist. Ist dieser sogenannte Platonismus etwa nur eine Erfindung der italienischen Renaissance, die in ihrer Schwärmerei für die Antike ihr Christentum, das seitens der gläubigen Gegner gern nur als angebliches bezeichnet ward, mit griechischer Philosophie verbrämte?

Wir sehen von der Beantwortung der zahllosen Fragen, die sich hier aufdrängen, an dieser Stelle ab und beschränken uns darauf, die Geschichte der altchristlichen Zeiten unter dem obigen Gesichtspunkte einer kurzen Betrachtung zu unterwerfen. Wie haben sich die Christen der ersten Jahrhunderte zu Sokrates und Plato gestellt?

Wenn man diese Stellungnahme näher ins Auge fasst — wir besitzen dafür in der neuesten Veröffentlichung Adolf Harnacks[1]) über „Sokrates und die alte Kirche" ein vorzügliches Hilfsmittel —, so zeigt sich zunächst, dass Paulus über Sokrates und sein Religionssystem völlig schweigt, selbst die christliche Legende hat es nicht gewagt, dem Apostel ein Urteil über Sokrates in den Mund zu legen, obwohl sie ihn mit Seneca zusammenbringt. Es geht nicht an, dies als zufälligen Umstand zu betrachten, denn Paulus, der von griechischer Philosophie nicht unberührt war, hätte, wenn er in der Religion des Sokrates einen Anknüpfungspunkt erkannte, denselben in seiner Missionsthätigkeit doch sicherlich nicht ganz unbenutzt gelassen.

Sollte die Wahrnehmung nicht tiefe Gründe haben, die wir in der späteren Geschichte des christlichen Humanismus bezüglich der Wertschätzung des Paulus machen? Ähnlich wie Paulus über Sokrates und Plato schweigt, so schweigen viele der nachmaligen Wortführer der platonischen Christen über Paulus; nicht als ob sie die Autorität des Apostels anzweifelten, aber höher als die Theologie des Paulus stand ihnen die Verkündigung Jesu, die sie — sie nannten sie die „Herrnworte" — überall in erster Linie betonen.

Es ist natürlich, dass überall, wo man „paulisch" dachte und gesinnt war, das Schweigen des Apostels über Sokrates auch in späteren Zeiten nachwirkte. Aber sehr frühzeitig begegnen uns auch andere Auffassungen und zwar ist das Auftreten des Begriffs

---

[1]) Adolf Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rede beim Antritt des Rektorats, gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität am 15. Oktober 1900. Berlin 1900.


Digitized by Google

des Logos in der christlichen Litteratur hier das Kennzeichen, dass sich im Platonismus und im Christentum Christi zwei wahlverwandte Richtungen gefunden hatten.

Die griechische Philosophie war von der Ideenlehre Platos aus zu dem Begriff einer Centralidee, nämlich des Logos, gelangt, in der man die Welt des Denkens und des Handelns zu einer Einheit zusammenfasste, zugleich aber die Gottheit selbst als schaffende und wirkende Kraft erkannte. Der Logos war es, der sich in den Seelen der Menschen wie in der Aussenwelt durch seine Kraftwirkungen offenbarte. Es gab nun um die Zeit der Erscheinung Christi zahllose Personen, nicht bloss unter den Griechen, für welche der Begriff des Logos einen unveräusserlichen Bestandteil der Weltanschauung bildete, und es war ein natürliches Bestreben dieser Kreise, soweit sie sich die Erscheinung Christi und das Christentum verständlich zu machen suchten, diesen Besitzstand möglichst festzuhalten und ihn mit der neuen Lehre in Einklang zu setzen. So geschah schon in den Evangelien in dieser Richtung ein entscheidender Schritt: Johannes stellte den Satz auf: der Logos ist Jesus Christus, und wenn der Apostel auch vielleicht seinerseits daraus nicht alle Folgerungen zog, so war damit doch eine Richtung eingeschlagen, die von späteren christlichen Lehrern bis in alle Konsequenzen hinein verfolgt wurde. Jedenfalls blieb von da ab die Bezugnahme auf den griechischen Logosbegriff eine Eigenart, die sich bei den „platonischen Christen“ stark geltend machte und es hängt vielleicht damit zusammen, dass bei den Vertretern dieser Form des Christentums das Evangelium Johannes stets eine besondere Wertschätzung genossen hat. Vielleicht ist es in dieser Beziehung auch nicht zufällig, dass gerade dieses Evangelium die Lehre Christi als eine der alttestamentlichen Religion nicht gleichwertige, sondern ihre übergeordnete Erscheinung besonders deutlich hervortreten lässt.

Man kann zweifeln, ob die Annäherung zwischen den Sokratikern und den Christen mehr durch den Begriff des Logos oder durch den ethischen Inhalt beider Religionssysteme befördert worden ist: jedenfalls ist sicher, dass auch in letzterer Beziehung eine Wahlverwandtschaft vorhanden war. Der Ernst und die Zartheit, die Würde und die Tiefe, welche die platonische Ethik auszeichnen, konnten den Anhängern Christi nicht entgehen, aber sie würden allein nicht ausgereicht haben, um ein besonderes


Digitized by Google

Verhältnis der Verwandtschaft zu begründen; viel wichtiger waren andere Punkte. Ebenso wie Christus hatte Sokrates den Tod des Märtyrers für seine Überzeugung erlitten und nicht bloss durch seine Worte, sondern durch die That bewiesen, dass der Wert der Seele höher steht, als selbst das irdische Leben: denn sie, die reine Menschenseele, hat ein höheres Leben in sich, das durch keinen Tod und keine menschliche Gewalt vernichtet werden kann. Den unendlichen Wert der Persönlichkeit hatte Sokrates durch sein Sterben bestätigt und es klar bezeugt, dass es die Pflicht des Einzelnen ist, unbekümmert um Staat oder Tempelhüter der freien persönlichen Überzeugung zu folgen und der Stimme, die im Herzen spricht, allein zu gehorchen. Für dieses höchste Gut, den Wert der Seele, muss jedes andere irdische Gut freiwillig geopfert werden. Leiden, Verfolgung, Tod sind an sich keine Übel: wer sie nie erfährt, kennt weder seine eigne Kraft noch seinen Wert und wer sie recht zu tragen weiss, dem werden sie zur höchsten Schule sittlicher Vervollkommnung. So wird das Leiden für den, der es im rechten Sinne zu tragen weiss, das sicherste Mittel zur Reinigung der Seele und zur Erlösung von Sünde und Schuld, den einzigen wahren Übeln, die es giebt.

In der That, wer von den Christen, dem die Worte seines Meisters lebendig vor der Seele standen, hätte die innere Verwandtschaft beider Systeme verkennen können? Und wenn auch, abgesehen von dem Johannes-Evangelium, in der altchristlichen Litteratur des ersten Menschenalters, so weit sie uns erhalten ist, die Verwandtschaft nicht hervortritt, so lässt sich doch vom zweiten Jahrhundert ab eine sehr starke geistige Strömung wahrnehmen, welche klar und offen die Anschauung vertritt, dass die religiöse Weltanschauung des Sokrates und der Platoniker als eine Vorhalle des Christentums zu betrachten ist; sie gehört nicht, wie das Heidentum, zum Reiche des Irrtums, sondern sie ist eine Entwicklungsstufe im Reiche der Wahrheit, wenn sie auch noch nicht die ganze Wahrheit enthält und ist.

So gewann für diese platonischen Christen Sokrates etwa die Stellung, in der sich Jesus zu Johannes dem Täufer gewusst hatte. Denn Jesus hat nicht nur die Verkündigung des Täufers aufgenommen, sondern ausdrücklich gesagt, dass seine Sache von Johannes begonnen worden sei; indem Jesus sich von letzterem


Digitized by Google

taufen liess, bekannte er sich als seinen Nachfolger, der das Werk weiter führte, das jener angefangen hatte. In diesem Sinne war für die platonischen Christen Sokrates ein anderer Johannes, und diejenigen, welche auf dem Standpunkte der griechischen Philosophie beharrten, mussten ihnen, den Jüngern Christi, als eine Art von Johannes-Jüngern erscheinen, die zwar die Vorhalle des wahren Evangeliums betreten hatten, aber bis in das Innere des Tempels nicht eingedrungen waren.

Wir lernen die Auffassungen, wie sie sich unter den platonischen Christen in dieser Richtung entwickelten, ganz vortrefflich aus einer Schrift kennen, welche Justin der Märtyrer um das Jahr 150 veröffentlicht hat: es ist die Verteidigungsschrift für das Christentum, die Justin damals an die Kaiser Antoninus Pius und Marc Aurel, sowie an den Senat und das ganze römische Volk richtete. Man darf annehmen, dass Justin in dieser Schrift als Dolmetscher weitverbreiteter Überzeugungen auftrat, denn er konnte sich nicht der Gefahr aussetzen, von seinen Mitchristen als Vertreter einer Sondermeinung blossgestellt und um seinen Credit gebracht zu werden. Justin macht — wir folgen hier dem Auszuge, wie ihn Harnack a. a. O. S. 9 giebt — die Lehre des Sokrates nicht nur zum Ausgangspunkte, sondern verwertet dieselbe als ein Hauptmittel seiner Beweisführung und scheut sich nicht, sich als Christ den Verehreren des Sokrates beizuzählen, deren Zahl, wie er wohl wusste, damals im römischen Reiche gross war.

Wir Christen alle, meint er, erleiden heute das, was Sokrates erlitten hat, weil wir wie er denken und handeln; wir werden mit ihm getötet, aber wir sind mit ihm unverwundbar. „Als Sokrates die Menschen von den Dämonen abzuwenden versuchte, da haben es diese dahingebracht, dass er als ein Gottesleugner und Frevler sterben musste; denn sie liessen die Behauptung verbreiten, er führe neue Gottheiten ein. Dasselbe thun sie heute uns gegenüber: denn nicht nur bei den Griechen hat der Logos die falsche Religion durch Sokrates widerlegt, sondern auch bei den Barbaren ist dies geschehen. Dort aber ist er persönlich erschienen und hat als Jesus Christus die Dämonen überwunden." Und an einer anderen Stelle sagt er: „Alle, die mit dem Logos gelebt haben, die waren Christen, wenn sie auch als Gottesleugner galten, wie unter den Griechen Sokrates." Und ferner: „Unter



allen Philosophen ist Sokrates der beste gewesen; denn er hat Homer und die Götter der Dichter verschmäht, dagegen die Menschen angewiesen, den unbekannten Gott mittelst des Logos zu suchen und zu erkennen; er selbst hat Christus zum Teil erkannt; denn Christus ist die persönliche Erscheinung des Logos, der jedem Menschen inne wohnt."

In diesen Ausführungen ist ebensowohl die behauptete Thatsache wie ihre Begründung merkwürdig: Sokrates und Christus sind nicht zu trennen, denn derselbe Logos hat in den Herzen beider gewaltet. Aber — und das betont Justin nicht minder scharf — Sokrates war ein Werkzeug des Logos, in Christus dagegen ist dieser selbst in der Welt erschienen.

Und die gleiche Anschauung wie Justin vertreten Tatian, der zwar die ganze griechische Philosophie in schwarzen Farben schildert, aber Sokrates ausnimmt, ferner Athenagoras, der Philosoph Apollonius, der vor seiner Verurteilung und seinem Märtyrertod die römischen Senatoren an die berühmte Stelle bei Plato erinnert, wo dieser von dem wahrhaft Gerechten weissagt, er werde gegeisselt, gefoltert, geblendet und zuletzt gepfählt werden. Nur einer der alten griechischen sogenannten Apologeten ist gegen Sokrates, Theophilus von Alexandrien; „es ist gewiss nicht zufällig", sagt Harnack, „dass dieser eine zugleich ein Bischof gewesen ist".

Noch merkwürdiger ist es eigentlich, dass auch viele der heidnischen Gegner der ältesten Christen zwischen Letzteren und Sokrates wichtige Übereinstimmungen fanden.

Die Hochachtung der sog. Apologeten setzt sich bei den christlichen Gelehrten, die ihren geistigen Mittelpunkt in Alexandria besassen, fort: Clemens Alexandrinus, Origenes und ihre Schüler haben mit der aufrichtigsten Verehrung über Sokrates gesprochen und geschrieben: Sokrates war auch ihnen ein Zeuge der Wahrheit und die sokratisch-platonische Weltanschauung eine Vorhalle des Christentums, ganz im Gegensatz zu der in anderen Kreisen der Christen vorgetragenen Überzeugung, dass alle Erkenntnisse der vorchristlichen Zeiten lediglich Irrtümer und alle Frömmigkeit der Heiden im Grunde doch nur Gottlosigkeit gewesen sind.

Hand in Hand mit dieser Verehrung geht bei den platonischen Christen eine Auffassung des Bösen und der Sünde, die

Digitized by Google

von den durch Paulus vertretenen bezüglichen Anschauungen erheblich abweicht.

Die oben erwähnten Anschauungen des Origenes gingen später auf seine Schüler über, und man darf annehmen, dass letztere sie wiederum ihren Schülern vermittelt haben. „Aus dem ganzen Gebiet des Griechentums“, sagt Harnack, „ist mir aus der Zeit vor Konstantin neben Theophilus von Antiochien . . . . nur noch ein Christ bekannt, der sich abschätzig über Sokrates geäussert hat. Dieser Eine . . . ist aber nur der Sprache nach ein Grieche; in Wahrheit ist er ein jüdisch-syrischer Christ. Der griechische Geist liess sich seinen Sokrates nicht rauben, auch dann nicht, als er sich dem Evangelium unterworfen hatte.“

Die durch Konstantin begründete Weltkirche und ihre anerkannten Vertreter suchten eine von dieser altchristlichen Auffassung gänzlich abweichende Meinung zu begründen. Nach ihnen hat Sokrates die Wahrheit nicht besessen, sondern nur gesucht; er ward von einem bösen Dämon geleitet und irregeführt; selbst wenn er je einen Schein der Wahrheit besass, so hat er ihn doch in der Stunde des Todes wieder eingebüsst, denn er liess sich bereit finden, den Göttern zu opfern. *Nicht der Kirche, wohl aber den christlichen Häretikern hat er Unterlagen für ihre falschen Meinungen geliefert.* Er wirkt also auch noch heute als ein Verführer und als Zerstörer des wahren Glaubens.

Der hl. Augustinus ist es gewesen, der dieser kirchlichen Auffassung diejenige Form gegeben hat, in welcher sie zu einem festen und dauernden Bestandteil der Glaubensanschauungen aller bestehenden Kirchen geworden ist. In dem Umfang, als die römische Weltkirche zur Herrschaft über die Geister gelangte, traten die Überzeugungen der altchristlichen Zeiten zurück. Wo wir aber in späteren Jahrhunderten in der christlichen Welt der geschilderten Hochschätzung des Sokrates und Plato begegnen, da sind es sicherlich nicht die zufälligen Liebhabereien weltabgewandter Theoretiker, die darin zum Ausdruck kommen, sondern die Erneuerung einer uralten Überzeugung, die sich in schweren Kämpfen ihr gutes Recht auf dem Boden der Christenheit erstritten hat[1].

---

[1]) Einige Ergänzungen zu den Ausführungen dieses Aufsatzes finden unsere Leser in den „Nachrichten und Bemerkungen“ dieses Heftes.



Die Freiheit des Menschen.

Von

Prof. Dr. **Paul Hohlfeld** in Dresden.

„Ist der Mensch frei?“ So lautet eine uralte und doch immer neue Frage, eine Frage von entscheidender Wichtigkeit, nicht eine Frage der müssigen Neugier, auch nicht bloss eine Frage der Schule, an welcher die Gelehrten ihren Witz üben und zeigen können, sondern eine Frage des Lebens und der Lebenskunst, des Rechtes, der Sittlichkeit (des Gewissens) und der Religion.

Sprachlich betrachtet, ist es eine sogenannte Bestätigungs-, Satz- oder Entscheidungsfrage im Gegensatze zu einer Verdeutlichungs-, Wort- oder Ergänzungsfrage, welche mit einem fragenden Fürworte beginnt und nach einem beliebigen einzelnen Satzgliede fragt, z. B. „was ist der Mensch? woraus besteht er? wie ist er entstanden?“ Bei der Entscheidungsfrage ist der Gegenstand der Frage oder der sogenannte Fragepunkt das Satzband oder die Kopula, d. h. das wechselseitige Verhältnis von Hinterglied (Prädikat) und Vorderglied (Subjekt).

Die Antwort kann einfach lauten: „Ja, der Mensch i s t frei“, oder: „Nein, er ist n i c h t frei“. Die Verneinung gehört hier zur Kopula „ist“, nicht etwa zum Prädikate „frei“.

Mit „Ja“ oder „Nein“ ist jedoch die Reihe der Möglichkeiten bei der Antwort noch nicht erschöpft. Es ist noch ein Drittes, ein Mittleres möglich: „Je nachdem man es nimmt; in gewisser Hinsicht ja, in anderer Hinsicht nein; unter Umständen, unter bestimmten Bedingungen ja, unter Umständen, unter anderen Bedingungen nein.“

Fassen wir, ehe wir uns entscheiden, den Behauptungssatz: „der Mensch ist frei“, dessen Giltigkeit oder Wahrheit wir zur Zeit noch völlig dahingestellt sein lassen, nach seinen einzelnen Bestandteilen und im ganzen scharf ins Auge.

Beginnen wir mit dem Subjekte: „der Mensch“. Zunächst bleibt unbestimmt, ob die ganze Gattung, genauer: die ganze Art, das Menschengeschlecht, die Menschheit, gemeint sei, oder der einzelne Mensch. Auf keinen Fall aber ist an das Einzelwesen oder Individuum als solches zu denken, d. h. nach seiner einmaligen und einzigen Ureigentümlichkeit (Individualität). Vielmehr haben wir den Einzelmenschen überhaupt oder im allgemeinen zu ver-

Digitized by Google

stehen. Doch selbst das lässt wieder verschiedene Deutungen zu: der Mensch nach seiner äusseren Erscheinung, als Gegenstand der äusseren und der inneren sinnlichen Erfahrung, der Mensch als Phänomenon nach Kant, oder der Mensch nach seiner ewigen Bestimmung, als Gegenstand des unmittelbaren nichtsinnlichen Selbstinneseins und der sittlichen Forderung, der Mensch als Noumenon nach Kant. Im ersten Falle ist das Subjekt des Satzes ein Erfahrungsbegriff, im zweiten ein Urbegriff (eine Idee)[1].

Dem Erfahrungsbegriffe liegt die sinnliche Erfahrung zu Grunde: sinnliche Wahrnehmung, welche sich von selbst darbietet, und Beobachtung, die wir absichtlich und planmässig anstellen. Handelt es sich um Erfahrungserkenntnis des Menschen, so ist ein jeder zuerst auf Wahrnehmung und Beobachtung von sich selbst angewiesen. Die Kenntnis des eigenen Geistes ist die einzige unmittelbare und unmittelbar gewisse Erkenntnis, die wir Menschen besitzen. Aber die Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung kann und soll durch Wahrnehmung und Beobachtung anderer Menschen ergänzt und, soweit Gemeinsames in Betracht kommt, bestätigt werden. Die Beobachtung anderer hat zwar den Nachteil, mehrfach vermittelt zu sein, durch die sinnliche Wahrnehmung der Worte und Gebärden, Handlungen und Werke der anderen und die darauf gebauten Schlüsse, und zum Teil absichtlicher Täuschung von seiten der Beobachteten zu unterliegen, dafür aber den Vorteil ungleich grösserer Mannigfaltigkeit und die höhere Wahrscheinlichkeit von Eigendünkel und Selbstvorliebe nicht befangener Auffassung.

Die Erfahrung giebt unmittelbar nur einzelne Wahrnehmungen, Erscheinungen, Bilder. Aus diesen muss der Erfahrungsbegriff durch den denkenden Geist erst abgeleitet werden. Dies geschieht durch Erfassung des Gemeinsamen und Weglassung des einzelnen und des Besonderen. Hierbei werden mehr oder minder klare Ahnungen nichtsinnlicher, alle Erfahrung überschreitender, allgemeiner Begriffe, wie Ding, Wesen, Wesenheit, Form, bereits vorausgesetzt. Bei der widersprechenden Mannigfaltigkeit des einzelnen ist es durchaus nicht leicht, festzustellen, was in den Erfahrungsbegriff aufgenommen werden soll, was nicht. Vom Erfahrungsbegriffe des Menschen müssen z. B. die Unterschiede des Geschlechtes, des Charakters, des Temperamentes, der Anlage, der Bildung, des Berufstandes, der Religion bez. Konfession, des Volkstums, des Wohnortes und des Besitztumes ausgeschlossen bleiben. Der wissenschaftlich genügende Erfahrungsbegriff soll nur das von allem Untergeordneten oder das mit Notwendigkeit geltende Allgemeine, dieses aber vollständig enthalten.

Die Feststellung des Urbegriffes des Menschen unterliegt gleichfalls eigenartigen Schwierigkeiten. Dass wir uns bei dem

[1]) Krause, Abriss des Systemes der Logik 1828, S. 53 f., S. 93—100.

Digitized by Google

blossen Erfahrungsbegriffe des Menschen nicht beruhigen können, sondern mehr oder minder klar die Ahnung, wie der Mensch sein solle, allezeit in uns tragen, beweist die Thatsache, dass wir über die leibliche, geistige und vereinte Beschaffenheit der einzelnen Menschen und ganzer Menschengesellschaften unwillkürlich fortwährend anerkennende, verwerfende und gemischte Werturteile fällen. Woher das komme, ist der Gegenstand einer eigenen tieferen Untersuchung. Oft sagt man, die Urbegriffe oder Ideen seien uns angeboren. Damit will man ganz richtig andeuten, sie könnten nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen, hat aber noch nicht erklärt, warum eine klare Erkenntnis der angeblich angeborenen Urbegriffe bei dem kleinen Kinde zweifellos fehlt.

Ausgeschlossen bleiben aus dem Urbegriffe des Menschen muss selbstverständlich alles Mangelhafte, Krankhafte, Verkrüppelte, Unvollkommene, Gemeine, Niedrige, Tierische (Bestialische im Gegensatz zu dem bis zu einer gewissen Grenze berechtigten Animalischen oder Tierlichen), Hässliche, Schlechte und Böse, was wir bei einzelnen Menschen wirklich wahrnehmen oder auch nur denken und vorstellen können.

Fernbleiben muss aber auch dem Urbegriffe des Menschen alles eigenwesentliche Gute, Gesunde, Vollkommene, Schöne, Hohe, Erhabene, was nicht rein- und allgemein-menschlich ist, sondern nur einzelnen Menschen, einem der beiden Geschlechter, bestimmten Charakteren u. s. w. zukommt. Der Urbegriff verhält sich zu der Fülle des einzelnen Urbildlichen und bestimmter Urbilder (Ideale) ähnlich wie der Erfahrungsbegriff zu dem Reichtume der widersprechenden Einzelerscheinungen und mannigfachen Erfahrungsbilder.

Hinsichtlich des Urbegriffes des Menschen müssen wir uns noch mehr als beim Erfahrungsbegriffe an das eigene Ich halten, so unvollkommen es in mancher Hinsicht auch sein mag. Denn nur das eigne nichtsinnliche, ewige, transscendentale Ich ist uns unmittelbar zugänglich. Ausserdem finden wir bei uns gute und edle Absichten, Neigungen und Regungen, welche infolge äusserer hindernder Umstände gar nicht oder nur teilweise verwirklicht werden. Dagegen nehmen wir von Fernerstehenden nur ihre wirklichen Thaten und Leistungen wahr. Näherstehende können uns im Vertrauen von dem Guten, welches sie vorhaben, aber vielleicht gar nicht oder nur unvollkommen ausführen, vorläufig Mitteilung machen.

So wertvoll und nützlich es ist, sich einerseits um den Erfahrungsbegriff, andrerseits um den Urbegriff des Menschen zu bemühen, so kann das doch nicht genügen: wir würden sonst bei einer unvermittelten Zweiheit, einem unbefriedigenden Dualismus stehen bleiben. Die Wissenschaft und die Rücksicht auf das Leben fordern in gleich dringlicher Weise, das Gegenheitliche zu

Digitized by Google

vereinen, und so den Musterbegriff des Menschen zu bilden. Dieser zeigt nicht nur, wie der Erfahrungsbegriff nach dem Urbegriffe höher gestaltet, sondern auch, wie dieser auf jenen angewandt werden kann und soll.

Auch bei dem Musterbegriffe sehen wir, unserem auf die Erkenntnis des Allgemeinen gerichteten Vorhaben entsprechend, von dem inneren Gliedbau einzelner, untergeordneter Musterbegriffe, z. B. des Mannes und des Weibes, der verschiedenen Berufstände, ausdrücklich ab.

Der Erfahrungsbegriff des Menschen gehört in die Erfahrungswissenschaft, die empirische Anthropologie und Psychologie, sein Urbegriff in die reine Vernunftwissenschaft oder Philosophie, die philosophische Anthropologie, Psychologie und Sittenlehre (Moral oder Ethik), sein Musterbegriff in die Vereinwissenschaft: die auf die Erfahrung angewandte Philosophie und die philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft. Ein Teil der ersteren ist die angewandte Sittenlehre.

Das Subjekt des Satzes: „Der Mensch ist frei", scheint einfach zu sein, und doch zeigt sich bei genauerer Betrachtung in dieser Einfachheit eine Dreiheit der Seinart oder Modalität und dem entsprechend die Notwendigkeit, zur hinreichenden Durchbestimmung des Vordergliedes aus allen drei Erkenntnisquellen zu schöpfen, aus der Erfahrung, der reinen Vernunft und deren Verbindung.

Wir kommen nun zur vorläufigen Erörterung des Prädikates „frei". Unter „Freiheit" ist hier ausschliesslich die „innere" Freiheit zu verstehen, nicht die äussere, welche bei Voraussetzung der inneren und des Mangels äusserer Hindernisse keine begriffliche Schwierigkeit darbietet. Manche denken sich unter (innerer) Freiheit Grundlosigkeit, unbedingte Selbständigkeit, andere wenigstens Gesetzlosigkeit, gesetz- und regellose, rein zufällige Willkür. Es fragt sich, ob dergleichen denkbar und möglich sei. Sollte aber Willkür in dem angegebenen Sinne möglich und wirklich sein, so scheint sie nicht ein Gut zu sein, sondern ein Übel, kein Vorzug, sondern ein Fehler, kein Ruhm, sondern eine Schande, nicht etwas, was wir eifrig erstreben, sondern vorsorglich fliehen müssten.

Zum Teil gilt Freiheit als etwas Reinformales. Es wiederholt sich hier die Frage nach der Denkbarkeit und Möglichkeit. Vielleicht hätten wir zu der formalen Freiheit den zugehörigen oder zugeordneten gehaltigen Begriff aufzusuchen. Oft wird Freiheit als ein Vermögen bezeichnet. Dann scheint sie als blosse Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit und Thatsache gedacht zu sein.

Wenden wir uns jetzt zur Kopula des Satzes: „Der Mensch ist frei", zu „ist". Dieses Wörtchen lässt sich der Seinart oder Modalität nach verschieden auffassen: zeitlich, ewig (im philosophischen Sinne = nichtzeitlich, genauer: nebenzeitlich) und zeitewig

Digitized by Google

(ewigzeitlich und zeitlichewig). Die ewigzeitliche Seinart der Kopula wird ausgesprochen durch die Wendung: „Der Mensch **soll** frei sein." Es könnten aber auch diese drei bez. vier verschiedenen Auffassungen nebeneinander und zusammen gelten. Dann hätten wir einen Satz, welcher der Kopula nach zusammengesetzt oder gegliedert wäre. Die Sprachlehre achtet wohl auf die Zusammensetzung oder Mehrgliederigkeit des Subjektes, des Prädikates oder beider, übersieht aber den Fall, dass auch die Kopula gegliedert sein kann.

Die Dreideutigkeit der Kopula — wenn wir die Zeitewigkeit als einfach rechnen — scheint der Dreideutigkeit des Subjektes als Erfahrungs-, Ur- und Musterbegriff zu entsprechen.

In den beiden letzten Fällen scheint das Prädikat „frei" in dem Subjekte bereits mit Notwendigkeit enthalten zu sein, im ersteren Falle dagegen nicht oder nur teilweise. Hiernach wäre zu entscheiden, ob „der Mensch ist frei" ein analytisches (bloss erläuterndes) oder ein synthetisches (erweiterndes) Urteil nach Kants Sprachgebrauch sei.

Schliesslich müssen wir uns noch überlegen, ob sich das Prädikat „frei" auf die ganze Wesenheit des Subjektes beziehe, bez. ob unser Urteil ein sogenanntes kategorisches sei, oder nur auf einzelne Wesenheiten (z. B. den Willen, die Phantasie oder beide) oder auch auf einen Wesenteil des Subjektes (den Geist).

Beginnen wir nun die Untersuchung des Begriffes: „Freiheit". Bei „Freiheit" denkt wohl jeder an „Selbständigkeit". Selbständigkeit ist einer der obersten Begriffe. Sie findet sich neben der Ganzheit unmittelbar an der Einheit der Wesenheit, die Einheit aber an der Wesenheit, die Wesenheit an dem Wesen (der Substanz) selbst.

Weil die Selbständigkeit in dem Gliedbau der Wesenheit (der echten Kategorientafel) so hoch steht, ist eine eigentliche Begriffsbestimmung (Definition) derselben nicht möglich. „Unabhängigkeit" und „Unbedingtheit" sind scheinbar verneinige, aber in Wahrheit verneinverneinige und eben damit mittelbar bejahige Bezeichnungen für Selbständigkeit. Abhängigkeit ist untergeordnete Selbständigkeit, Bedingtheit eine Art teilweiser (teilheitlicher) Abhängigkeit.

Freiheit ist die Selbständigkeit eines Wesens auf dem Gebiete der Ursachlichkeit [1]). Ursachlichkeit ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ursache aber ist eine Art des Grundes. Wir haben also schliesslich zu erklären, was „Grund" [2]) ist.

---

[1]) Krause, Sittenlehre, 2. Aufl. 1888, S. 690 f.; Religionsphilosophie 552; Julius Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 3. Ausg. 2. Bd., 1849, S. 3.

[2]) Krause, System, 1. Teil 1869, S. 144—152, 255—264; 2. Teil 1889, S. 92.

Digitized by Google

Bei jedem Endlichen fragen wir unwillkürlich nach seinem Grunde. Das Endliche wird als die Folge des Grundes angesehen. Die Begriffe: Grund und Folge sind wechselbezügliche (korrelative) Begriffe. Kein Grund ohne Folge, keine Folge ohne Grund. Der Grund ist das Höhere, das Übergeordnete, das Selbständige, das Umfassende, das Ganze. Die Folge dagegen ist das Niedere, das Untergeordnete, das Abhängige, das minder Umfassende und das Umfasste, das Teilwesentliche (sei es Teilwesenheit oder Teil).

Sollte sich das, was wir als Grund eines in der Erfahrung gegebenen Endlichen ansehen, selbst wieder als endlich zeigen, so fragen wir weiter nach dem Grunde des Grundes u. s. w. und erhalten auf diese Weise eine ganze Reihe zusammenhängender Folgen und Gründe. Der vielgebrauchte Ausdruck „Kette“ statt „Reihe“ ist weniger passend, da die einzelnen Glieder einer Kette einander nur nebengeordnet und gleichstufig sind. Besser denken wir uns eine Vielheit von Kugeln mit gemeinschaftlichem Mittelpunkte, von welchen die kleinste in der Mitte von einer grösseren, diese wieder von einer noch grösseren u. s. w. umschlossen wird.

Von vornherein sind wir überzeugt, dass die Reihe von Folgen und Gründen nach oben hin nicht endlos sein könne, dass wir vielmehr beim Aufsteigen auf einen höchsten und letzten Grund treffen müssen. Dieser letzte Grund kann nicht endlich sein, weil er dann selbst einen Grund haben müsste, mithin, gegen die Voraussetzung, gar nicht der letzte Grund wäre; er muss unendlich sein, das eine Ganze, von welchem alles andere nur Teil oder Teilwesenheit ist. Er darf ebensowenig von einem anderen abhängen, sondern muss unbedingt und selbständig sein. Dieses eine Unendliche und Unbedingte, Ganze und Selbständige heisst in der Sprache der Religion „Gott“, bei Spinoza „die unendliche Substanz“, in Krauses Wissenschaftsprache „Wesen“ (ohne Artikel).

Der Gedanke des einen, unbedingten und unendlichen Wesens, welches zugleich das Grundwesen oder Realprinzip alles Endlichen ist, leuchtet dem denkenden und erkennenden Geiste mit eigenem Lichte ein. Dieser Gedanke kann durch einen andern niederen, minder gehaltvollen Gedanken weder bewiesen, noch widerlegt werden. Er wird unmittelbar durch seinen Gehalt oder Gegenstand begründet und als berechtigt nachgewiesen: dies ist der Kern des sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Die Ahnung des Grundwesens zeigt sich nun auch als der Grund, dass wir bei jedem Endlichen nach dem Grunde fragen.

Von dem Grunde überhaupt oder dem bloss befassenden Grunde unterscheidet man noch den bestimmenden Grund[1]). Diesem entspricht die bestimmte Folge. Nicht alle Folgen dürfen „bestimmt“ genannt werden, gerade die obersten, höchsten Folgen nicht. So ist die Wesenheit nicht eine „bestimmte“ Folge des

[1]) Krause, System, 1. Teil S. 334 f.



Wesens, die Wesenheiteinheit nicht eine „bestimmte“ Folge der Wesenheit. Ebensowenig darf umgekehrt das Wesen der „bestimmende“ Grund der Wesenheit, die Wesenheit der „bestimmende“ Grund der Wesenheiteinheit genannt werden. Das Bestimmte ist nur am Endlichen, nicht am Unendlichen, z. B. der unendliche Raum ist kein bestimmter Raum. Das Endliche kann in jeder Hinsicht, durchgängig oder allseitig bestimmt (= individuell) sein. Aber das Endliche braucht nicht allseitig bestimmt zu sein: es kann in einer oder in mehreren Hinsichten noch bestimmbar, noch nicht bestimmt oder unbestimmt sein. Als Beispiel diene ein Gemälde, an welchem der Künstler noch arbeitet, oder die Verfassung eines Staates, über welche in der zuständigen Versammlung noch beraten wird.

Alles, was und soweit es bestimmt ist, hat nicht bloss überhaupt einen Grund, sondern auch einen bestimmenden Grund, d. h. einen Grund, dass es nicht nur im allgemeinen ist, sondern dass es gerade so ist, wie es ist, einen Grund seiner Eigenwesenheit = seiner Bestimmtheit. Sofern aber etwas überhaupt nicht oder im einzelnen Falle noch nicht bestimmt ist, bedarf es auch nicht eines bestimmenden Grundes.

So selbstverständlich das scheint, ist es immer noch Gegenstand eines erbitterten Streites. Es stehen sich nämlich hier die einander widersprechenden Grundanschauungen des Determinismus und des Indeterminismus (früher: Indifferentismus) gegenüber. Im Deutschen könnte man dafür: Bestimmtheitlehre und Unbestimmtheitlehre sagen, denn determinieren (lateinisch determinare, von terminus Grenze, Ende) = bestimmen. Der Sinn jener Ausdrücke ist leider selber nicht hinreichend bestimmt, sondern mehrdeutig und schwankend. Redet man doch sogar von verschiedenen Arten des Determinismus, einem strengeren und einem minder strengen, einem gröberen und einem feineren, einem rationalistischen, materialistischen und metaphysischen.

Verstehen wir unter Determinismus die Grundanschauung, alles Bestimmte müsse seinen bestimmenden Grund haben, so ist er zweifellos im Rechte und ganz unwiderlegbar. Soll jedoch Determinismus die Ansicht sein, dass in jedem Augenblicke alles einzelne bereits durchgängig bestimmt sei, ja von vorn herein, vor aller Zeit unabänderlich vorausbestimmt gewesen sei, so ist er wissenschaftlich unbefugt, unerweisbar, aber widerlegbar. Übrigens wäre dann P r ä determinismus[1]) (V o r bestimmtheitlehre) der ganz entsprechende Name.

Eine Unterart des Prädeterminismus ist der Fatalismus, der

[1]) Herzog, Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche, 3. Bd. 1855, S. 331 ff., Artikel: Determinismus von Lange; Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 1. Bd. 1827, S. 500 f., Artikel: Determinismus.

Digitized by Google

Schicksalsglaube, die Lehre von einem alles einzelne umfassenden, unabänderlichen, blinden und erbarmungslosen Schicksale. Eine andere Unterart ist die Prädestinations- (Vorherbestimmungs-) Lehre, welche alles, einschliesslich der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammnis des einzelnen Menschengeistes vor aller Zeit (oder gar: vor aller Ewigkeit) infolge unbedingter, von der Beschaffenheit und dem Thun der endlichen Wesen ganz unabhängiger Ratschlüsse Gottes vorausbestimmt sein lässt. Diese Ansicht schliesst nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern auch die Freiheit Gottes aus: Gott hat sich ein für allemal gebunden. Er wird — der Fromme hält es für frevelhaft, so etwas auszusprechen, ja auch nur zu denken! — als der Sklave der einmal gefassten Beschlüsse gedacht.

Im Gegenteil erscheint der Indeterminismus als befugt, sofern er nur behauptet, dass einerseits vieles sei und gedacht werden müsse, worauf der Ausdruck „bestimmt“ gar nicht passe, ebensowenig aber auch das verneinige Gegenteil „unbestimmt“, z. B. Gott, das Unendliche, das Allgemeine, andrerseits in jedem Augenblicke gar vieles noch nicht bestimmt, also noch in verschiedener Weise bestimmbar sei. Allein er erscheint als unbefugt, wenn er zu der Behauptung fortschreitet, nichts überhaupt sei bestimmt, alles sei unbestimmt, in jedem Augenblicke könne alles beliebig, willkürlich, so oder auch anders, entgegengesetzt, bestimmt werden. Diese Grundanschauung wird sowohl auf Gott, als auf den Menschengeist bezogen. Gott thut und schafft nach dieser Ansicht, was er will, und er will, was er will, nur weil er es will. Auf den grundlosen Willen Gottes muss alles zurückgeführt werden. Gott hätte auch ein anderes Sittengesetz geben können, ja er kann es noch. Möglicherweise hat er auf verschiedenen Himmelskörpern mit vernünftigen Bewohnern ganz entgegengesetzte Sittlichkeiten geboten. Gott kann, wenn er will, auch das thun, was wir böse nennen. Aber freilich, sobald es Gott will, ist es nicht mehr böse, sondern gut. Denn das Gute ist nur darum gut, weil es Gott will; aber Gott will es nicht, weil es gut ist. Das Verdienstliche an der menschlichen Sittlichkeit besteht lediglich in dem unbedingten, blinden Gehorsam gegen den ausdrücklich erklärten (positiven) Willen Gottes. Die Wahrheit der Logik und Mathematik hängt nur von Gottes Belieben ab: sobald er will, gelten sie nicht mehr.

Gesetz und Gesetzmässigkeit, Ordnung, Zusammenhang, Entwickelung kann es dann im Grunde gar nicht geben. Der Begriff der Notwendigkeit hört auf, um der uneingeschränkten Möglichkeit und der unbedingten Zufälligkeit Platz zu machen. Den Gedanken der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit müssen wir aufgeben: alles ist zeitlich. Das Streben nach Wissenschaft, das Bemühen, einen einzelnen Satz zu begründen oder zu beweisen, ihn in seiner Notwendigkeit und im Zusammenhange mit höheren

Digitized by Google

Wahrheiten einzusehen, ist dann offenbar thöricht und sinnlos und hat künftig zu unterbleiben.

Machen wir die Anwendung des Indeterminismus im krassesten Sinne auf den Menschen. Der Geist des Menschen ist nach dieser Meinung allaugenblicklich ohne alle Bestimmtheit, ganz im Unbestimmten, ohne Anlage, ohne Charakter, ohne Grundsätze, ohne Übung, ohne Fertigkeit, ohne Gewohnheit, ohne Voreingenommenheit, ohne Vorurteile, ohne Neigung oder Abneigung, ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit, ohne Rücksicht auf die Zukunft, ohne Ziel, ohne Zweck, ohne Absicht, ohne Plan, ohne Hoffnung, ohne Furcht. Der Mensch steht nicht bloss wie Herkules einmal, sondern fortwährend am Scheidewege: er kann sich ebenso sehr für das Gute wie für das Böse entscheiden, und für dieses bestimmte Gute oder für ein anderes, für dieses bestimmte Böse oder ein entgegengesetztes. Er ist im Grunde dazu verdammt, unaufhörlich unentschieden zu bleiben, denn nach der augenblicklich getroffenen Entscheidung muss er sofort wieder in die alte Unentschiedenheit zurückkehren. Man stellt sich wohl vor, der Mensch käme nie aus einem Schwanken zwischen entgegengesetzten Entschlüssen heraus, selbst das verträgt sich nicht mit völliger Unbestimmtheit: ist doch das Schwanken schon eine gewisse, wenn auch schnell wechselnde, Bestimmtheit für oder gegen etwas. Schliesslich dürfte der ganz folgerichtige Indeterminismus gar keine, nicht einmal eine vorübergehende Entscheidung zugeben. Damit aber wäre der Widerspruch gegen alle Erfahrung zu arg und der Unsinn zu gross, und die ganze Behauptung löste sich als widersprechend und sachlich unmöglich selbst auf.

Erfahrungsthatsache ist, dass der Geist des Menschen in einer oder in mehreren Hinsichten, kürzere oder längere Zeit unentschieden (indifferent) oder schwankend sein kann. Aber es ist nicht nachweisbar, denkbar und möglich, dass er in allen Hinsichten und fortwährend unentschieden oder schwankend sei. Die stetige allseitige Unbestimmtheit — das liberum arbitrium indifferentiae der Scholastiker, Lessings „kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders zu handeln“ (im Vorworte zu den philosophischen Schriften des jungen Jerusalem) — ist eine unbefugte Verallgemeinerung, eine Erdichtung, die nicht einmal schön und ansprechend, sondern hässlich und grauenvoll genannt zu werden verdient. Je schwerer sich ein Mensch entschliesst, je mehr er zur Unentschlossenheit hinneigt, je stärker er schwankt, je öfter er die einmal gefassten Entschlüsse widerruft, desto mehr ist er zu bedauern, desto mehr entfernt er sich von der natürlichen, gesetz- und wesengemässen Beschaffenheit des Menschen.

Statt „bestimmender Grund“ sagen manche, z. B. Krause, einfach „Ursache“. Wie die Folge dem Grunde, so entspricht die „Wirkung“ der Ursache. Dann heisst Wirkung so viel als

Digitized by Google

„bestimmte Folge“. Indes andere, wie Kant, verstehen unter Ursache und Wirkung immer etwas Zeitliches.

Allerdings ist das Zeitliche allemal bestimmt, ja allseitig bestimmt. Aber das Bestimmte, ja das allseitig Bestimmte, braucht noch nicht zeitlich zu sein, z. B. ein Dreieck, von welchem die drei Seiten gegeben sind, ist zwar allseitig bestimmt, bleibt aber trotzdem nichtzeitlich, ewig. Zeitlich wird das allseitig Bestimmte erst dadurch, dass wenigstens eine seiner Bestimmtheiten mit einer anderen vertauscht wird, also durch Um- oder Andersbestimmung. Denn Zeit ist die Form der Veränderung des Allseitigbestimmten oder diejenige formale Wesenheit, vermöge deren einander (nämlich als gleichzeitig) ausschliessende vollendet endliche Bestimmtheiten an demselben Wesentlichen (nämlich nach einander) sind.

Das widersprechende Gegenteil des Zeitlichen ist das Nichtzeitliche. Von diesem ist das Ewige nur ein Teil, nämlich das Nebenzeitliche. Das Ewige ist nicht höher als das Zeitliche oder überzeitlich. Dass wir aber auch eine höhere Seinart über der zeitlichen und der ewigen, die urwesentliche Seinart, wie Krause sie nennt, annehmen müssen, leuchtet sofort ein, wenn wir uns inne sind, dass an die Wesen die Forderung oder das Postulat gestellt wird, ihre ewige Wesenheit in der Zeit darzuleben, oder die ewigen Urbegriffe (Ideen) in der Zeit zu verwirklichen. Das Wesen selbst muss über den nebenordnigen Gegensatz der zeitlichen und der ewigen Seinart erhaben sein, um die eine auf die andere beziehen, die eine mit der anderen vereinigen zu können. An sich aber ist das Wesen unbedingtwesentlich — auch nach Kant gilt die Zeit nicht für das Ding an sich —, und erst in der unbedingtwesentlichen Seinheit ist der Gliedbau der zeitlichen, der ewigen, der urwesentlichen Seinart und ihrer Vereinseinarten möglich und wirklich.

Wir haben oben „Freiheit“ erklärt als die Selbständigkeit „eines Wesens“ auf dem Gebiete der Ursachlichkeit. Grund und Ursache von etwas kann auch eine Wesenheit[1]) oder ein Wesenteil[2]) sein. Freiheit im eigentlichen Sinne schreiben wir nur Wesen zu.

Wenn ein Wesen als solches die Ursache von etwas ist, reden wir häufig von einem „Urheber“ oder auch einem „Schöpfer“ der betreffenden Sache.

Der Begriff „Wesen“ ist der oberste und höchste aller Be-

---

[1]) Z. B. die Wesenheit: der Raum ist der ewige Grund und die ewige Ursache aller räumlichen Bestimmnisse, des ganzen Inhaltes der Raumlehre oder Geometrie.

[2]) Man denke an die lokalen oder örtlichen Krankheiten: so ist die Lunge, ein Teil des menschlichen Körpers, unter Umständen die nächste Ursache einer Lungenkrankheit.


Digitized by Google

griffe, lässt sich also nicht begrifflich bestimmen oder definieren. Ebenso wenig das, was unmittelbar am Wesen ist, seine Wesenheit. Wir unterscheiden am Wesen und vom Wesen, welches an sich ist, seine Wesenheit als das, was an einem anderen (eben dem Wesen) ist, und sprechen von der Anhängigkeit (Inhärenz) der Wesenheit am Wesen. Wesen und Wesenheit sind aber nicht bloss von einander unterschieden, sondern auch mit einander vereint. Die Vereinheit des Wesens mit seiner eigenen Wesenheit (wofür auch gesagt wird: mit sich selbst) kann Selbstinnesein oder Selbstinnigkeit genannt werden. Alles, was die Bezeichnung „Wesen" verdient, muss sein selbst inne oder innig sein. „Das Wesen ist selbstinnig" ist ein analytisches Urteil nach Kant. Die höherstufige Selbstinnigkeit, wie wir sie bei dem Menschen antreffen, heisst Persönlichkeit. Aber eine selbst wieder abgestufte Selbstinnigkeit müssen wir auch den Tieren und sogar den Pflanzen zuerkennen.

Es ist nicht so, wie man es sich gemeinhin denkt, dass die Lebendigkeit sich zur Selbstinnigkeit (bez. Persönlichkeit) steigere, sondern von dem Leben und der Lebendigkeit wird umgekehrt die Selbstinnigkeit bereits vorausgesetzt. Ein Wesen ist lebendig, wenn es zeitliche Ursache seiner inneren Selbständerung ist. Was nicht lebendig ist, verdient nicht, ein Wesen zu heissen.

An der höherstufigen Selbstinnigkeit unterscheiden wir drei Teilwesenheiten: Selbsterkenntnis oder Selbstbewusstsein, Selbstgefühl oder Selbstempfindung und Willen.

Ich erkenne mich selbst oder bin mir selbst bewusst, wenn ich als selbständiges Wesen (als Subjekt) mit mir als selbständigem Wesen (als Objekt) vereint bin. Die Selbständigkeit der Erkenntnis gegenüber dem erkennenden Wesen heisst Objektivität oder Gegenselbständigkeit.

Ich fühle oder empfinde mich selbst, wenn ich als ganzes Wesen mit mir als ganzem Wesen vereint bin. Das Eigentümliche beim Fühlen ist der Gesamt- (richtiger: Ganz-) Eindruck des Gegenstandes, dessen ich inne werde, noch abgesehen von, vor und über den untergeordneten Einzelheiten.

Wie ihre unterscheidenden Merkmale: Selbständigkeit und Ganzheit sind Erkennen und Fühlen einander bei- oder nebengeordnet. Dagegen ist der Wille ihnen übergeordnet. Im Willen zeigt sich das Wesen als die höhere Einheit über den untergeordneten Teilwesenheiten des Erkennens und des Fühlens. Statt höhere Einheit sagt Krause kurz: „Ureinheit". Diese ist die obere Seite oder Teilwesenheit an der Wesenheiteinheit über der Selbständigkeit und der Ganzheit. Erkennen und Fühlen verhalten sich, einzeln und vereint, zum Wollen wie die Bedingung zum Bedingten, aber niemals wie der Grund zur Folge oder die Ursache zur Wirkung. Oder mit anderen Worten: es findet in Wahrheit kein Kausalverhältnis des Erkennens und des Fühlens und ihrer Vereinigung zum Wollen statt, wohl aber umgekehrt.

Digitized by Google

Der Wille darf nicht mit Kant als „das höhere Begehrungsvermögen“ erklärt werden. Wohl aber ist der Wille höher als das Begehrungsvermögen, und das Begehren wie das Verabscheuen eine untere Grundlage und Bedingung des Willens. Das Begehren ist ein Trieb nach etwas hin, das Verabscheuen dagegen ein Trieb von etwas weg.

Trieb überhaupt, wovon Erkenntnis-, Gefühls- und Willenstrieb besondere Arten sind, ist die Richtung oder Beziehung des Vermögens auf die Thätigkeit. Vermögen ist ewige, zeitlose Ursachlichkeit, z. B. Erkenntnis- (Denk-), Gefühls- und Willensvermögen. Das Vermögen kann mehr oder weniger (aber immer auf ewige, zeitlose Weise) bestimmt, konkret oder im Gegenteile abstrakt, unbestimmt sein. Die grösste Bestimmtheit des Vermögens heisst Vollfertigkeit (Virtuosität); sie steht dem Willen zu augenblicklichem Wirken und Handeln zu Gebote.

Thätigkeit ist zeitliche Ursachlichkeit. Beispiele sind Denken (die auf Erkenntnis gerichtete Thätigkeit), Gefühls- und Willensthätigkeit.

Die Grösse (Grossheit) der Thätigkeit heisst Kraft. Beispiele sind Denk- (Erkenntnis-), Gefühls- und Willenskraft. Der Wille gliedert sich in Willensvermögen, Willensthätigkeit und Willenskraft.

Das Willensvermögen eines Wesens ist das Vermögen, sein eigenes Vermögen auf ewige, zeitlose Weise näher zu bestimmen. Die Willensthätigkeit eines Wesens ist diejenige Thätigkeit, welche die eigene, bereits vorhandene Thätigkeit (auf zeitliche Weise) bestimmt. Die Willenskraft eines Wesens ist die Kraft, welche die eigene, bereits vorhandene Kraft (auf zeitliche Weise) bestimmt. Also ist Wille Vermögen, Thätigkeit und Kraft zweiter Abstufe[1]).

Ja, das Wollen erscheint selbst, indem es sich auf sich selbst richtet, als Wollen des Wollens oder als Wollen zweiter Abstufe und weiterhin als Wollen des Wollens des Wollens oder als Wollen dritter Abstufe.

Hierbei darf höchstens das erste (obere, bez. oberste) Glied, der Ur- oder Grundwille, als unmittelbare Äusserung oder Wirkung des Wesens als ganzen „frei“ genannt werden. Der strengere Sprachgebrauch legt jedoch die Wesenheit der Freiheit nur dem Wesen selbst bei, von welchem auch der Ur- oder Grundwille selbstverständlich durchaus abhängig bleibt. Das zweite Glied, das gewollte Wollen, ist von dem ersten Gliede, dem Urwillen, abhängig, das dritte unmittelbar von dem zweiten, mittleren, mittelbar jedoch auch von dem ersten Gliede abhängig, also in zweiter Abstufe abhängig.

Die Freiheit eines Wesens besteht erstwesentlich in der Selbstmacht oder Autokratie[2]): das Wesen selbst bestimmt oder

---

[1]) Krause, Historische Logik, 2. Aufl. 1895, S. 17.

[2]) Krause, System, 1. Teil, 2. Aufl. 1869, S. 294 f.

Digitized by Google

entscheidet mit eigener Macht und Kraft. Macht ist nichts anderes als die Selbständigkeit des Vermögens. Das freie endliche Wesen lässt sich weder rein von der Seite bestimmen, von anderen, nebengeordneten Wesen, noch schief aufwärts, von nebenuntergeordneten Wesen, wie der Mensch von dem Tiere, noch rein von unten, durch einzelne untergeordnete, Triebe und Neigungen, sei es des Geistes oder des Leibes. Zur Freiheit gehört ferner, dass das Wesen sich nach sich selbst bestimmt, nach seiner eigenen Wesenheit, nicht nach der Wesenheit eines anderen Wesens, in blinder Nachahmung oder sklavischer Unterwürfigkeit. Für das Wesen ist seine eigene Wesenheit der Bestimmungsgrund. Die eigene nichtzeitliche, ewige Wesenheit ist das Gemeinsame in allen einzelnen Bestimmungen oder Entscheidungen. Diese Seite oder Teilwesenheit der Freiheit bezeichnet man als Selbstgesetzmässigkeit, Selbstgesetzigkeit oder Autonomie. Denn Gesetz ist das Gemeinsame, Bleibende, Ewigwesentliche in einer Reihe von Gliedern im Gegensatze zu dem Eigenwesentlichen der einzelnen Glieder. Möglich ist, dass das Gesetz für das Leben eines endlichen Wesens nur ein Glied eines umfassenderen Gesetzgliedbaues sei, z. B. das für den Menschen geltende Gesetz ein Teil des göttlichen Gesetzes. Dadurch wird die Selbstgesetzigkeit nicht gefährdet und Ander- oder Fremdgesetzigkeit (Heteronomie) nicht herbeigeführt.

Wiefern das Wesen sich nach seiner eigenen ewigen Wesenheit bestimmt, unbeirrt von den möglichen Verirrungen und Verderbnissen seiner zeitlichen Beschaffenheit, ist es urbegrifflich oder ideal. Urbegrifflichkeit oder Idealität ist die dritte notwendige Teilwesenheit der Freiheit.

Die Freiheit zeigt sich, abgesehen von den seltenen, glücklichen Fällen, wo der Geist ohne alles Schwanken, ohne allen Zweifel, ohne anstrengendes Nachdenken, in dunklem, aber sicherem Drange von vornherein entschieden ist, wesentlich als Wahlfreiheit[1]). Gewählt wird aber ursprünglich zwischen Gutem und Gutem, nicht zwischen Gutem und Bösem, nicht einmal zwischen Gutem und Vermischtem (teilweise Gutem und teilweise Bösem).

Die Wahl muss zwischen mindestens zwei verschiedenen möglichen Fällen erfolgen. Möglichkeit ist eine bezugliche Seinart oder relative Modalität[2]). Möglich ist etwas hinsichtlich eines Zweiten, wenn es nebst anderem (als ein Fall unter mehreren, wenigstens zwei Fällen) zu dem Zweiten in bejahiger Beziehung steht. Z. B. ein Dreieck kann rechtwinklig, aber auch stumpfwinklig oder (all-) spitzwinklig sein.

Die Überlegung vor der Wahl ist ein Vorgang des Denkens im Dienste des Wollens und bezweckt, den günstigsten Fall oder

---

[1]) Krause, Psychische Anthropologie 1848, S. 171—179.

[2]) Krause, System, 1. Teil S. 95.

Digitized by Google

das in einem bestimmten Augenblicke unter gegebenen Umständen „Beste“ herauszufinden. Das „Beste“ ist aber eigentlich das in jeder Hinsicht oder individuell Gute. Der Höchstgrad (Superlativ) erscheint nicht recht passend, da das wahrhaft Gute einer Steigerung nicht fähig ist.

Allemal ist nur eins das in aller Hinsicht Gute. Dieses ist also schliesslich für das wählende Wesen notwendig[1]). Notwendigkeit ist wie Möglichkeit eine bezugliche Seinart (relative Modalität)[2]). Notwendig ist etwas hinsichtlich eines Zweiten, wenn es allein (als einziger Fall) mit dem Zweiten in bejahiger Beziehung steht. Z. B. das Dreieck muss dreiseitig sein: Vier-, Fünf- u. s. w. seitigkeit, auch Nureinseitigkeit und Nurzweiseitigkeit sind hier unmöglich.

Die Notwendigkeit des individuell Guten widerstreitet der Freiheit durchaus nicht. Der Wählende empfindet es vielmehr als Befreiung oder Erlösung, wenn er nach längerem Schwanken und qualvollem Zweifel das einzig Richtige gefunden hat. Der Überlegende und Wählende entscheidet sich mit innerer Notwendigkeit. Eine äussere Notwendigkeit, ein Zwang, eine Nötigung wäre allerdings mit der Freiheit der Wahl unverträglich. Aber wir haben es in unserer Abhandlung nur mit der inneren Freiheit des Wollens, nicht mit der äusseren Freiheit des Handelns zu thun.

Wesentliche, unerlässliche, notwendige Bedingungen der Freiheit des Wollens sind die Erkenntnis des Guten, das Gefühl des Guten (die Neigung zum Guten) und lebendiger Trieb zum Guten. Insofern eine dieser Bedingungen fehlt, ist der Wollende oder das Wesen hinsichtlich seines Wollens nichtfrei, um so mehr, wenn zwei dieser Bedingungen oder gar alle drei mangeln.

Die Nichtfreiheit ist das privative Gegenteil zur Freiheit, verschieden von der Unfreiheit, bei welcher das Wesenwidrige anstelle des Wesengemässen vorhanden ist. Die Unfreiheit besteht in der Verwechselung des Bösen mit dem Guten und des Vermischten mit dem Reinguten, in der Neigung zum Bösen und zum Vermischten und in dem Triebe zum Bösen oder zum Vermischten.

Möglich ist endlich, dass Nichtfreiheit und Unfreiheit sich verbinden: teilweiser Mangel der Erkenntnis des Guten und teilweiser Irrtum in Bezug auf das Gute, teilweiser Mangel der Neigung für das Gute und Neigung für das Böse, teilweiser Mangel des Triebes zum Guten und Trieb zum Bösen.

Ein Wesen ist nur frei, wenn es das Gute will und thut (nicht das Böse oder das Vermischte), und wenn es das Gute aus dem rechten Beweggrunde (Motive) will und thut, nämlich weil

[1]) „Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss“ (Lessing im Vorworte zu den philosophischen Aufsätzen des jungen Jerusalem).

[2]) Krause, System, 1. Teil S. 95.

Digitized by Google

es gut oder göttlich ist, nicht weil es ihm Vorteil bringt oder Vergnügen (Lust) gewährt, oder weil es gerade will.

Den Beweggrund darf man sich nicht als etwas unabhängig von dem wollenden Wesen Vorhandenes und zwangsweise Wirkendes denken, sondern der Beweggrund ist das, wonach das wollende Wesen sich bestimmt oder bestimmen lässt, also der Bestimmungsgrund. Der bestimmende Grund oder die Ursache ist und bleibt das Wesen selbst.

Das Wesen ist unfrei, wenn es das Böse will und thut, und wenn es das an sich Gute und Erlaubte aus unlauterem Beweggrunde will und thut. Es ist nichtfrei, wenn es das Gute nicht will und nicht thut und des rechten Beweggrundes ermangelt. Es ist teilweise nichtfrei und teilweise unfrei, wenn zum Teil das eine und zum Teil das andere stattfindet.

Frei ist das in der rechten Weise wollende endliche Wesen in der Richtung nach der Seite und nach unten. Es fragt sich aber, ob es auch nach oben frei sei. Das endliche Wesen findet, wenn es sich selbst beobachtet, dass es selbst der nächste bestimmende Grund oder die nächste Ursache seines Wollens und Thuns ist. Das ist ein sicheres Ergebnis der Selbstwahrnehmung oder Intuition, und eine Selbsttäuschung ist in dieser Hinsicht ganz ausgeschlossen. Aber damit wissen wir noch nicht, ob wir auch der höchste und letzte Grund unseres Wollens und Thuns sind, oder ob wir nicht von oben her, vielleicht mit Notwendigkeit, bestimmt werden. Nach Spinoza halten sich die Menschen für frei, weil sie die Ursachen nicht kennen, durch welche sie in Wahrheit bestimmt werden. Die Selbstbeobachtung vermag wegen der Beschränktheit ihres Gebietes selbstverständlich über jene wichtige Frage nicht zu entscheiden.

Die Sachlage verändert sich, sobald uns die Ahnung Gottes, des einen, unbedingten, unendlichen Wesens, aufgeht. Dann müssen wir Gott als den höchsten und letzten Grund von allem anerkennen, auch von uns als ganzen Wesen, von unserer Wesenheit im ganzen und aller unserer Teilwesenheiten.

Hierbei erhebt sich nun die Schwierigkeit, wie sich Gott zu dem Bösen verhalte, welches die endlichen Wesen wollen und thun. Ist er der Grund des Bösen — so scheint es — kann er nicht heilig, und können die endlichen Wesen nicht verantwortlich sein. Ist er nicht der Grund des Bösen — so scheint es auf der anderen Seite — kann er nicht das Grundwesen, nicht unendlich und unbedingt, mit einem Worte: nicht Gott sein.

Unterscheiden wir, um der entschieden vorhandenen, nicht wegzuleugnenden Schwierigkeit beizukommen, zwischen unmittelbarer und vermittelter, ewiger und zeitlicher Ursache. Unmittelbare zeitliche Ursache des Bösen kann Gott nicht sein: das würde seiner Heiligkeit widerstreiten. Immerhin könnte er noch mittelbare und ewige Ursache des Bösen sein, unbeschadet seiner

Digitized by Google

Heiligkeit und im Einklange mit seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit.

Gott will, verwirklicht oder fördert das Böse in keinem Falle. Er bedient sich desselben auch nie als Mittel für seine weisen Absichten. Aber er lässt das Böse insoweit zu, als er durch dessen Verhinderung zugleich das zu seinem heiligen Lebensplane gehörige Gute, an welchem das Böse ist, unmöglich machen würde. Das Böse besteht nämlich nicht für sich, sondern nur am Guten. Alle einzelne Bestandteile des Bösen sind an sich und im rechten Zusammenhange gut. Z. B. beruht der Diebstahl auf einer Irreführung des an sich erlaubten und berechtigten Erwerbstriebes. Die beim Stehlen aufgewandte Klugheit und Kühnheit ist gleichfalls etwas an sich Gutes und Lobenswertes. Das Gute, an welchem das Böse sich findet, wird von Gott auf ewige Weise begründet. Dagegen das, was das Böse zu einem solchen macht, die falsche, verkehrte, wesenwidrige Richtung der an sich guten Elemente, geht auf die zeitliche Ursachlichkeit des Menschen zurück. Deshalb ist der Mensch auch verantwortlich, und bei nur einiger sittlicher Bildung weiss und fühlt er sich selbst als verantwortlich. Ebenso findet er es für recht und gerecht, wenn er für seine böse That von dem Staate oder Rechtsvereine bestraft wird. Aber selbst, wenn sie unbemerkt und unbestraft bleibt, empfindet er Reue, d. h. einen tiefen Schmerz darüber, dass er böse gehandelt hat, und nimmt sich mehr oder minder ernstlich vor, so etwas nicht wieder zu thun. Die Reue hört auch dann nicht auf, wenn er sich sagt, dass er in dem betreffenden Augenblicke, unter den jeweiligen Umständen, bei dem Grade seiner (Miss- oder Un-) Leidenschaft in Wirklichkeit gar nicht anders konnte, oder dass er damals unfrei war. Trotzdem bleibt er sich seiner ewigen, von aller Zeit unabhängigen, transscendentalen, unverlierbaren Freiheit und seiner ewigen Bestimmung zum Guten und zur zeitlichen Freiheit bewusst. Der Mensch ist eben verpflichtet, sein ewiges Vermögen zum Guten mehr und mehr zur Fertigkeit im Guten auszubilden, die ewige Möglichkeit zur zeitlichen Möglichkeit und diese zur zeitlichen Wirklichkeit umzuwandeln.

Statt: „der Mensch ist verpflichtet, das Gute zu thun“ können wir auch sagen: „der Mensch soll das Gute thun“. Sollen ist die notwendige Beziehung des Ewigmöglichen zum Zeitlichwirklichen. Das Sollen setzt mithin die ewige, d. h. die allgemeine, zeitlose, abstrakte Möglichkeit des betreffenden Inhaltes voraus, aber nicht ohne weiteres die zeitliche Möglichkeit. Der Schluss Kants: „Der Mensch kann das Gute thun, weil er es soll“, oder kurz: „Der Mensch kann, denn er soll“, ist wissenschaftlich nur befugt, wenn unter dem „Können“ die „ewige“ Möglichkeit verstanden wird, dagegen unbefugt, wenn die „zeitliche“ Möglichkeit gemeint ist.

Digitized by Google

Die zeitliche Freiheit des Menschen ist durchaus nicht eine selbstverständliche zeitliche Wirklichkeit, nicht etwas ein für allemal Fertiges, etwa Angeborenes, sondern etwas unter seiner eigenen Mitwirkung und Anstrengung allmählich Werdendes, von ihm erst zu Erwerbendes, ja etwas, was auch abnehmen und schliesslich wieder verloren gehen kann.

Die zeitliche Freiheit zeigt sich, wie Clarke und Kant mit Recht hervorheben, ganz deutlich darin, dass der Mensch imstande ist, aus ewigen Gründen in der Zeit eine neue Reihe des Wollens und Thuns anzufangen, unabhängig von dem unmittelbar Vorhergehenden und von seiner gesamten Vergangenheit. Wenn ein Sünder sich bekehrt, so ist das aus seinem früheren sündigen Leben nicht erklärbar, ist für dieses ein Wunder. Aber es ist im allgemeinen erklärbar aus der ewigen Freiheit des betreffenden Menschen und aus der Mitwirkung Gottes, die wir im allgemeinen aus rein wissenschaftlichen Gründen als möglich annehmen müssen, aber im einzelnen niemals mit Sicherheit als wirklich nachweisen, wohl aber vertrauensvoll ahnen und glauben können.

Der religiöse oder gottinnige Mensch glaubt, wenn er etwas Gutes will und thut, der Mitwirkung Gottes sicher zu sein, und dieser Glaube schwächt nicht, sondern stärkt das Bewusstsein seiner Freiheit: er hält sich für frei in Gott, mit Gott und durch Gott.

Wenn der gute, aber noch nicht bewusst gottinnige Mensch sich im Wollen und Thun, in seinem ganzen Leben nach dem Urbegriffe (der Idee) der Sittlichkeit und nach dem Sittengesetze bestimmt, so thut er dies in dunkler Ahnung der Heiligkeit oder Reingüte Gottes. Dann ist die Wesenheit Gottes in Wahrheit der höchste und letzte Beweggrund für den Willen des Menschen. Der Mensch erreicht aber eine höhere Stufe der Erkenntnis, wenn er sich des grundwesentlichen Zusammenhanges der Idee des Guten und des Sittengesetzes mit Gott klar bewusst wird.

Der gottinnige Mensch erkennt in seiner ewigen und zeitlichen Freiheit einen wesentlichen Teil, eine erstwesentliche Seite seiner Gottähnlichkeit.

Die unendliche, unbedingte, auch der Seinart nach vollkommene Freiheit Gottes [1]) zu denken ist im Grunde leichter als der Gedanke der endlichen, bedingten, werdenden Freiheit des Menschen. Schon deshalb, weil ausser Gott gar nichts vorhanden ist, wonach er sich bestimmen könnte. Gott bestimmt sich von sich selbst, nach sich selbst, durch sich selbst, für sich selbst und um seiner selbst willen. Oder mit anderen Worten: Gott ist sein eigener Antrieb, sein eigenes Gesetz, seine eigene Macht (Selbstmacht), sein eigenes Ziel, sein eigener Zweck (Selbstzweck) und sein eigener Beweggrund (sein eigenes Motiv).

---

[1]) Krause, System, 2. Teil. 2. Aufl. 1889, S. 116 f.

Digitized by Google

Mit dieser Einsicht ergiebt sich zugleich die Vereinbarkeit und die Zusammenstimmung (Harmonie) der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Die endliche, bedingte Selbstmacht des Menschen ist ein innerer, untergeordneter Teil der unendlichen, unbedingten Macht Gottes, die wir, nicht ganz würdig, „Allmacht“ zu nennen pflegen.

In ähnlicher Weise vertragen sich auch menschliche Freiheit und göttliche Allwissenheit. Dieser Ausdruck erscheint gleichfalls nicht ganz würdig. Gewiss: Gott, das unbedingt und unendlich wissende Wesen, weiss „alles“, aber auch den Zusammenhang alles einzelnen mit einander und mit dem Ganzen, vor allem sich selbst als das eine, unendliche, unbedingte Wesen.

Soweit etwas, sei es von Gott selbst oder von einem endlichen Wesen, noch nicht bestimmt ist, weiss es Gott als noch unbestimmt, die nähere Bestimmung oder Entscheidung aber als möglich, noch nicht als künftig-wirklich. Dies ist nur eine scheinbare Beschränkung des göttlichen Wissens. Vielmehr gehört es zur göttlichen Wahrhaftigkeit, dass er alles so weiss, wie es in Wahrheit ist, bestimmt oder noch nicht bestimmt. Dagegen, was Gott hinsichtlich der Zukunft bereits beschlossen hat, das weiss er mit unbedingter Sicherheit als künftig-wirklich voraus. Auch durchschaut er als Herzenskündiger, wie die endlichen Wesen in der jeweiligen Gegenwart sich bestimmen. Dadurch scheint vielleicht manchem Gott von der Zeit abhängig zu werden. Indes die Zeit ist nur die ewige und von Gott ewig begründete Form des göttlichen Lebens selbst. Wer alle Beziehung Gottes zur Zeit leugnet, muss auch die Lebendigkeit Gottes leugnen und fällt damit zurück in den alten Irrwahn des Fatalismus.

Nach den vorangegangenen Erwägungen glauben wir die gleich zu Anfang aufgeworfene Frage: „ist der Mensch frei?“ jetzt befriedigend beantworten zu können: weil Gott unendlich und unbedingt frei ist, muss der Mensch als Gottes Ebenbild endlich und bedingt frei sein. Der Mensch ist seinem Urbegriffe nach ewig und zeitlich frei, seinem Erfahrungsbegriffe bez. Erfahrungsbilde nach zum Teil zeitlich frei, zum Teil aber auch zeitlich nichtfrei und unfrei, aber nach seinem Musterbegriffe soll und kann er durch eigene Thätigkeit und unter Gottes gnädigem Beistande immer mehr wirklich zeitlich frei werden.

Digitized by Google

Die Anfänge der Toleranz in Holstein unter Herzog Friedrich III.

Ein Beitrag zur Geschichte der Remonstranten.

Von

Oberlehrer Dr. R. **Kayser** in Hamburg-Uhlenhorst.

Die mittelalterliche Macht des Staates in der Bestimmung über das Bekenntnis der Unterthanen hat in Deutschland durch die Reformation zunächst keine grundsätzliche Änderung erfahren. Auch im Augsburger Religionsfrieden haben die evangelischen Stände sich nur das Recht der Intoleranz in ihren Gebieten erzwungen, das bis dahin allein die Anhänger der alten Kirche besassen, und der westfälische Friede hat jenes Recht dann auch den reformierten Ständen als Vertretern einer besondern Auffassung der protestantischen Konfession gegeben, ohne dass die Protestanten eine Freiheit für die Unterthanen erwirken konnten. Reichsstädte, wie Augsburg, haben eine Bevölkerung beider Bekenntnisse gehabt, nur weil beide Parteien sich gegen einander behaupten konnten. Wo dann evangelische Flüchtlinge aus dem westlichen Europa im Reformations-Zeitalter in deutschen Gebieten Aufnahme fanden, da geschah es entweder dort, wo die Entwicklung des Bekenntnisses noch nicht zum Abschluss gekommen war, wie in Wesel, oder wo sie die Herrschaft in der Hand ihrer Glaubensgenossen fanden, wie in Frankfurt oder Emden. So kennt es denn auch das 17. Jahrhundert nicht anders. Noch Moritz von Hessen macht, als er sich der reformierten Konfession zuwendet, von dem Rechte gewaltsamen Gebrauch, dass die kirchliche Eigenart der Unterthanen sich dem Landesherrn zu fügen hat; um so höher steht dann Johann Sigismund von Brandenburg, der 10 Jahre später bereits auf dieses Recht verzichtete. Aber während in England und Holland schon im 17. Jahrhundert thatsächliche, wenn auch nicht rechtliche Toleranz zu herrschen begann, war es in Deutschland spätern Geschlechtern vorbehalten, vom landesherrlichen Rechte der Bestimmung über die Religion der Unterthanen zur Pflicht der Duldung überzugehen. Erst Pietismus und Aufklärung haben hier, indem sie die Lehrunterschiede entwerteten, die Mauern niederreissen können, welche die

Digitized by Google

Bekenntnisse trennten. Der Ruhm, den Grundsatz allgemeiner Toleranz zuerst zum Staatsgesetz erklärt zu haben, gebührt nicht Deutschland, sondern Nordamerika: hier aber ist es die klare Folgerung der frühesten Herolde moderner Denkweise und Duldung, der Dissentergemeinden der Independenten und Quäker, der Erben des Täufertums.

Um so wertvoller ist so jede Erscheinung freiern Denkens und weitherzigerer Gesinnung, die wir vor jener Zeit in Deutschland finden. Mag man auch den umfassenden Begriff der Toleranz, den wir heute haben, noch vergeblich suchen; mögen die Beweggründe zur Duldung auch mit handelspolitischen und staatswirtschaftlichen Plänen zusammenhängen: immerhin ist in jener Zeit, da religiöse und kirchliche Gegensätze auch die Politik beherrschten, jede Duldung bedeutsam. Einer der frühesten Fälle dieser Art war die Aufnahme der flüchtigen holländischen Remonstranten durch Friedrich III., den Herzog von Holstein-Gottorp [1]).

Vorbereitende Ereignisse mag man schon mehrfach in der Geschichte der holsteinischen Herzöge finden. Weder in den Herzogtümern noch in Dänemark war das Symbol des strengen Luthertums, die Konkordienformel, angenommen worden [2]). Herzog Johann Adolf, der Vater Friedrichs III., durch seine Mutter ein Enkel Philipps des Grossmütigen von Hessen, war mit seinem Vetter Moritz zu Kassel in der mildern Richtung des Luthertums durch Caspar Cruciger den Jüngern erzogen worden, Melanchthons Schüler und Nachfolger in Wittenberg und Märtyrer seiner philippistischen Überzeugung. Als er zur Regierung gekommen war, beauftragte er 1605 den nassauischen Rat Joh. von Münster zu Vorstlage damit, in einer Schrift die Übereinstimmung der Reformierten mit der Augsburgischen Konfession nachzuweisen, und

---

[1]) Das Folgende nach Material aus dem Kgl. Archiv zu Schleswig, dem Archiv der remonstr. Gemeinde zu Friedrichstadt und der remonstr. Bibliothek zu Rotterdam. Ferner: G. Brandt, Hist. der Reform. IV; J. Tideman, De stichting der Remonstrantsche Broederschap I; A. van der Hoeven, Het tweede Eeuwfest van het Semin. der Remonstr. 1840; Epistolae eccles. et theol. ed. Ph. a Limborch 1704; J. Uytenbogaerts Leven, Kerckelycke Bedieninghe ende zedighe Verantwoordinghe 1645; J. M. Krafft; Ein zweifaches zweihundertjähr. Jubel-Gedächtnis (Husumsche Kirchengesch.) 1723; J. Moller, Cimbria literata I. II.; S. Episcopius: Opera theologica 1650.

[2]) Friedrich II. von Dänemark warf das Buch ins Feuer mit den Worten: Die deutschen Streitigkeiten hätten mehr Schaden ins Land gebracht, als wenn der Türke die Lande dreimal durchzogen hätte. Er verbot bei Leibes- und Lebensstrafe Einführung und Verkauf des Buches, „wodurch Friede, Ruhe und Einigkeit gestört und andere verführt werden könnten.“ (Krafft, Vorrede.)

Digitized by Google

dieser widmete dann 1608 sein Buch dem Herzog[1]), der sich alsbald dem reformierten Bekenntnis anschloss: Er entliess 1610 seinen Hofprediger Joh. Fabricius und berief an seine Stelle Phil. Caesar aus Kassel und reformierte Räte an seinen Hof. Er liess aus dem Predigereid die besondern lutherischen Bekenntnisschriften und die Verdammung der Calvinisten entfernen; er verbot den Exorcismus bei der Taufe dort, wo man ihn nicht haben wollte, und erliess Bestimmungen gegen Streitpredigten der lutherischen Geistlichen[2]). Auch duldete er die Mennoniten in seinem Lande, doch ohne Versammlung oder Gottesdienst. Als ihm 1616 sein trefflicher Sohn Friedrich nachfolgte, konnte dieser, noch nicht 20 jährig, sich dem Einfluss seiner streng lutherischen Mutter, der Herzogin Augusta, einer Schwester Christians IV. von Dänemark, wohl nicht entziehen, und der Versuch des Landgrafen, ihn für das reformierte Bekenntnis zu gewinnen, blieb erfolglos. Fabricius wurde von Hamburg in das Hofpredigeramt zurückgerufen, und Änderungen im Sinne des reformierten Bekenntnisses hörten auf. Aber der junge Herzog erneuerte schon 1617 entgegen dem Willen seiner Mutter den Erlass gegen die Schmähungen und die Behandlung theologischer Schulfragen auf der Kanzel und schärfte den Geistlichen ein, das Wort Gottes nach den prophetischen und apostolischen Schriften rein zu predigen[3]). Zwei Jahre später that er dann einen entschiedenern Schritt, als er den Remonstranten in seinem Lande eine Freistätte eröffnete.

Die Dortrechter Synode hatte unter dem Einfluss des Statthalters Moritz von Oranien die Prediger einer freiern Richtung in der reformierten Kirche der Niederlande ihrer Stellung entsetzt; wenn sie sich nicht durch Unterschrift verpflichteten, sich jeder kirchlichen Handlung zu enthalten, so waren sie aus dem Lande gewiesen oder gefangen gesetzt worden, und die Generalstaaten verschärften diese Bestimmungen durch die sog. Plakate. Im Geiste eines Coornhert und des durch seine Schriften gewonnenen Jac. Arminius lehnten jene jeden Zwang in Glaubenssachen und jedes feste dogmatische Bekenntnis in der Kirche ab. Ausser der Anerkennung der heil. Schrift als alleiniger Autorität verlangten sie keine Zustimmung zu Lehrsätzen, auch nicht zu den 5 Artikeln,

---

[1]) Leonh. Hutter von Wittenberg erhob dagegen seine Stimme in seinem Calvinista aulico-politicus, wie er es ähnlich that gegen Joh. Sigismund bei dessen Übertritt. Der holsteinische Herzog verlangte von Kursachsen die strenge Bestrafung „dieses Gesellen“.

[2]) Er verbot damit, wie Hutter meint, „dem heiligen Geist des Strafamtes, falsche Lehre zu nennen oder zu verdammen“.

[3]) Bezeichnender Weise ist im Konzept dieses Mandates (im Kgl. Archiv zu Schleswig) der Hinweis auf die Symbole, die Augustana und deren Apologie, durchstrichen und dann fortgelassen worden.

Digitized by Google

der „Remonstranz", die ihre bedeutendsten Theologen der Synode in der Frage der Gnadenwahl als ihre persönliche Überzeugung vorgelegt hatten, noch zu dem Bekenntnis, das Sim. Episcopius 1621 herausgab. Sie mahnten, die Streitpunkte, welche die Christen von einander trennten, als menschliche Vorstellungen und als unwesentlich zu betrachten und in der Einigkeit des Geistes ein Band des Friedens zu sehen. Während sie keine neue Sekte aufrichten, sondern die Gebrechen der Kirche in der Kirche bessern wollten, wurden sie durch ihre Ausstossung gezwungen, sich zu einer Bruderschaft oder Sozietät zusammenzuschliessen, deren Grundlage und einziges Unterscheidungsmerkmal die Lehre von der Verträglichkeit und Toleranz war. Zum ersten Male ist hier auf dem Gebiete der reformierten Kirche eine Gemeinschaft gegründet worden, die vollen Ernst machte mit dem Grundgedanken der Reformation von der alleinigen Autorität der Bibel, besonders des Neuen Testamentes in Glaubenssachen; die dieselbe Duldung, welche sie für sich verlangte, sowohl ihren einzelnen Gliedern als auch allen andern Christen in dogmatischen Einzelfragen gewährte; die aufrichtig die Vereinigung mit andern Kirchen anstrebte und so in einer Zeit lebhafter religiöser Interessen wie kirchlicher Kämpfe eine starke fromme, aber auf das Christentum des Friedens gerichtete Gesinnung kundgab. Die Abneigung gegen die Betonung der Lehre, der Hinweis auf das, was zur Seligkeit notwendig ist, die Pflege des Sittlichen sind so den Remonstranten eigentümliche Kennzeichen geworden, die in ihnen auch Vorläufer des Pietismus und der Aufklärung nach ihren positiven Seiten erkennen lassen, — wertvoll in einer so andersdenkenden Zeit, die an der Bildung religiöser Gemeinschaft noch ein Interesse hatte [1]).

Die Remonstranten zählten unter ihre Anhänger die besten Köpfe und die edelsten Persönlichkeiten der Niederlande. Ihr Führer war des Statthalters eigner Hofprediger Joh. Uytenbogaert, ihr Stolz Hugo Grotius. Eine Anzahl Prediger blieb im Lande verborgen, andre fanden Schutz in den spanischen Niederlanden, im katholischen Antwerpen. Hier wurde im Oktober 1619 die Bruderschaft begründet und zu ihrer Leitung als „auswärtige Direktoren" Joh. Uytenbogaert, Sim. Episcopius und Nic. Grevinchoven berufen.

Es wird nicht deutlich, wo der erste Anstoss zu dem neuen

[1]) Man vergleiche zu dieser Charakteristik die Vorrede zur Confessio des Episcopius, die mit ihren grundsätzlichen Erklärungen stets mit diesem Bekenntnis verbunden bleiben sollte; die Einleitung zu seinem Traktat: „Der wahre remonstr. Theologe", und seine schöne Abschiedsrede an seine Zuhörer, als er von Leiden zur Synode nach Dortrecht reiste (Opera theol. I, 170; II, 69 ff. 508); sowie Aussprüche Uytenbogaerts in Briefen (v. d. Hoeven 256 ff.).


Digitized by Google

Unternehmen, den Remonstranten in Holstein Aufnahme zu gewähren, zu suchen ist. Die Gesinnung des jungen Herzogs muss ihnen nicht unbekannt geblieben sein; es ist später auch ausdrücklich ausgesprochen worden, die Sache sei von ihm ausgegangen[1]. So fand sich Willem van den Hove, Herr von Wedde, ein Verwandter von Grotius, im Sommer 1619 in Schleswig ein, verhandelte mit dem Herzog und bereiste das Land, um eine geeignete Stelle zur Ansiedlung auszuwählen. Auch Joh. de Haen, Pensionär von Harlem, nach der Synode verbannt und seiner meisten Güter beraubt, kam jetzt schon nach Holstein, wo der Herzog ihn bald zu seinem Rat ernannte. Wie selbständig Friedrich verfuhr, zeigt der Umstand, dass er wenige Tage, nachdem der Hofprediger Fabricius, der bei der Herzogin Augusta grossen Einfluss besass, ihn vor der Aufnahme der Fremden in Ausübung seiner Amtspflicht gewarnt hatte, schon den ersten „Octroy“ verkündete, der nach einigen Wochen erneuert und vermehrt wurde[2]. Er bot den Remonstranten Niederlassung an der Eider und freie Religionsübung an, gab einen Entwurf der Verteilung des Bodens und der selbständigen Verfassung, die die Holländer in der neuen Stadt haben sollten, und empfahl die Vorzüge des Ortes, besonders, dass sie nach ihren Sitten dort bauen und leben könnten. Auch seine Gesinnung spricht er aus: „Wir verstehen nicht, wie jemand in dem Stück seiner Gewissens-Überzeugung gezwungen werden kann.“ So soll dann die Stadt nach ihrem Gründer Friedrichstadt, nach ihrem Wesen eine Friedensstadt heissen. Dieser Octroy wurde dann auf Wunsch des Herzogs nur unter der Hand den Remonstranten hin und her bekannt gegeben, und so traf als erster van den Hove selbst mit seiner Familie im Dezember 1619 von Emden aus in Tönning ein und erhielt dort Wohnung im herzoglichen Schlosse. Er wurde nun die Seele des Unternehmens und war unermüdlich dafür thätig.

Denn die nächste Zeit brachte noch keinen Fortschritt. Die Remonstranten erhofften noch zu bestimmt ein baldiges Ende ihrer Verbannung und blieben zurückhaltend gegen andre Anerbieten. Schon im Sommer 1619 hatte Uytenbogaert in Stade anfragen lassen, der bedeutendsten Stadt des Bistums Bremen, das damals Johann Friedrich, der Oheim des holsteinischen Herzogs, inne hatte. Man hatte ihn willkommen geheissen und ihm und seinen Freunden dieselbe Religionsfreiheit zugestanden, die dort schon

---

[1]) Tideman I, 309 ff.; ähnlich ein holländisches Gedicht, das zur Ansiedlung in Holstein ermuntern sollte: Vermaninge aen de oprechte Hollanders. Doch weiss Uytenbogaert noch am 25. Juli 1619 in einem Brief an Luise von Oranien nichts von Aussichten für die Remonstranten in irgend einem fremden Lande (Leven etc. 328).

[2]) Am 27. September und 17. November 1619.

Digitized by Google

die niederländische Nation genoss. Aber die Sorge um die Gemeinden in Holland, politische Bedenken und die Erwägung, dass man noch nicht in äusserster Gefahr sei, noch nicht „bis aufs Blut widerstanden“, hinderten einen Entschluss. Ebensowenig wollte man ein unbestimmteres Anerbieten annehmen, das durch Gustav Adolf für Gothenburg eröffnet wurde. Doch van den Hove liess nicht nach; er bestimmte den Herzog im Oktober 1620 zu einem neuen Octroy und schickte diesen an Uytenbogaert mit der Bitte, die Sache bei den Remonstranten zn vertreten: Er empfahl ein Entgegenkommen zur Tilgung der Schmach, dass sie nirgends ihre Religion üben dürften, und als ein Mittel, die weitere Verfolgung in den Niederlanden zu verhindern. Zur persönlichen Verhandlung reiste dann der herzogliche Hofbeamte Gerhard Hensbeek im Auftrage des Herzogs im Dezember 1620 und wieder im Februar 1621 nach Antwerpen. In diesen Verhandlungen im Februar und März versicherte man sich, dass der Herzog bereit sei, die Direktoren auch gegen den Willen der Generalstaaten zu schützen, wollte aber noch keine Entscheidung treffen, da die Partei noch so zerstreut sei, ehe man sich persönlich von den Verhältnissen in Holstein überzeugt hätte. So schickte man die Prediger Niellius und Lomann dorthin, zugleich um den Herzog über den unpolitischen, rein religiösen Charakter der Bruderschaft aufzuklären und anzufragen, wie er über Freiheit der Religionsübung, Einrichtung einer Schule und Druckerei und über freien Verkehr der Direktoren von Holstein aus mit den Gemeinden in der Heimat dächte. Ende April 1621 langten die Beiden zu Tönning an und wurden alsbald zu Gottorp dem Herzog vorgestellt. Mit Rücksicht auf die Stellung der Herzogin Augusta, die es nicht wünschte, dass ihr Sohn „allerhand unbekannte Sekten“ ins Land nahm, hoben sie die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Augsburgischen Konfession hervor und verwiesen dafür auf die remonstrantischen Schriften und das bald erscheinende Bekenntnis. In den „Ceremonien“ meinten sie, auch nicht wesentlich von den Lutheranern abzuweichen; nicht nur hierin aber, sondern auch in Meinungen könnten sie Unterschiede vertragen; denn das sei eben ihr Ziel, alle die, welche Christum bekennen, den Grund der Religion festhalten und ein frommes Leben führen, zu dulden. Dieser Standpunkt fand Billigung und Lob des Herzogs. In den weitern Verhandlungen mit den Räten betonten die Gesandten, dass ihnen alle politischen Bestrebungen fern lägen; um ihrer Religion willen würden sie verfolgt. Gegen den Vorschlag seiner Räte gab der Herzog auch dem Wunsche der Gesandten nach, in der neuen Stadt die Mennoniten und ihren Gottesdienst zu dulden. So einigte man sich über die zukünftigen Verhältnisse, und die Beiden schieden mit dem besten Eindruck von der Persönlichkeit des jungen Fürsten, der ihnen, wie sie meinten, noch mehr bewilligt

Digitized by Google

hätte, wenn sie ihm die Übersiedlung der Direktoren oder gar des Hugo Grotius hätten zusichern können. Der Hofprediger Fabricius hielt es nun für seine Pflicht, von neuem mit ernsten Warnungen an seinen Herrn heranzutreten: er appelliert an seine Pflicht als christliche Obrigkeit, in seinem Lande keine irrige Lehre zu dulden, die mit den Geboten der ersten Tafel streite und darum Sünde sei; so sei diese Sache eine rechte Probe für den Gehorsam gegen Gott, dem eine Obrigkeit für den Glauben in ihrem Lande Verantwortung schulde. Er weist sogar rühmend hin auf die gottseligen Fürsten, die selbst Bedenken hätten, mit Anderslehrenden einen Bund zu gemeinsamem Schutz wider den Papst zu machen, geschweige denn, dass sie ihnen einen Teil ihres Landes eingeräumt hätten.

Der Herzog war vernünftig und selbständig genug, um sich an diese Einreden nicht zu kehren. Es lag nicht an ihm, wenn jetzt die Sache nur langsamen Fortgang nahm. Die Direktoren zu Antwerpen hielten es noch nicht für ratsam anzunehmen: der Weg nach Holstein zu Lande wie zur See schien ihnen nicht sicher, so wenig, wie der Aufenthalt daselbst, da sie befürchteten, der grosse Krieg könne sich auch dorthin ziehen [1]), und feste Städte hatte das Land nicht. Doch verteidigten sie sich entschieden gegen den Vorwurf, als wäre es ihnen mit den Verhandlungen nicht Ernst gewesen. Während Uysenbogaert und Episcopius sich nach Rouen und Paris begaben, um sich zu versichern, dass die Gesandtschaft der Generalstaaten ihnen dort nicht durch Verleumdungen schadete, und zu erfahren, ob sie nicht in einigen französischen Städten Religionsfreiheit geniessen könnten, gelang es dem unermüdlichen van den Hove bei einem Aufenthalt in Holland, eine grössere Anzahl von Familien zur Übersiedelung zu bestimmen. Die Zahl der Auswandrer wuchs, auch ohne Mitwirkung oder Aufmunterung durch die Direktoren, als die Hoffnung freier Bewegung im Vaterlande immer schwächer wurde, und man begann wirklich den Bau der Stadt. Am 29. September 1621 legte Anthony van den Hove, der Sohn Willems, den Grundstein zum ersten Hause. Im Einverständnis mit seinen Mitdirektoren ging nun auch Grevinchoven im Mai 1622 von Rouen über Hamburg nach Holstein. Ihm folgte im Juni Conrad Vorstius, einer der angesehensten remonstrantischen Theologen, ein Lehrer am reformierten Gymnasium des Grafen von Bentheim zu Burgsteinfurt, dann als Nachfolger des Arminius nach Leiden berufen. Es ist bezeichnend für die Zeit, dass Jakob I. von England, theologisch ebenso eifrig wie politisch unzuverlässig bis zum

[1]) Als die Kaiserlichen in Holstein eindrangen, erklärte ein reformierter Prediger zu Amsterdam, Smont, das sei die Strafe für die Aufnahme der Remonstranten (Uytenb., Leven 163).


Digitized by Google

Verrat am Protestantismus, selbst ein Verzeichnis der „Irrlehren“ des Vorstius anlegte und es den Generalstaaten mit der Drohung übermitteln liess, das Bündnis mit ihnen aufzuheben, wenn sie Vorstius in Leiden anstellten, und die Staaten gaben nach[1]). Durch die Synode verurteilt, hielt er sich noch heimlich im Lande auf, eine Zeit lang bei seinem Freunde, dem Dichter Joost van den Vondel, bis der Herzog, durch seine Schriften mit ihm bekannt, in einem besondern Schreiben ihn einlud. Nur wenige Monate genoss er seinen Schutz; noch ehe er von Tönning nach Friedrichstadt übersiedeln konnte, starb er am 29. September 1622, und die neue Stadt konnte ihm nur ein Grab geben. Die Leichenrede hielt ihm Joh. Grevius, einst sein Schüler, bis zur Synode Prediger zu Arnheim; abgesetzt und flüchtig wagte er sich im Auftrage der Direktoren zurück, wurde aber von einem Verwandten verraten und ins Arbeitshaus zu Amsterdam eingekerkert. Hier schrieb er sein „Tribunal reformatum“ gegen die Anwendung der Folter im Gerichtswesen, besonders in Hexenprozessen, „mit allen Gründen der Vernunft und des christlichen Gewissens“, und widmete das bedeutsame Buch, als er im September 1621 der Gefangenschaft entronnen und 1622 nach Friedrichstadt gekommen war, dem holsteinischen Herzog[2]).

Für die Ausgewanderten wurde die Hoffnung auf Rückkehr geringer, für die Zurückgebliebenen die Lage unerträglicher, als 1623 die Verschwörung der Söhne Oldenbarnevelds gegen das Leben des Statthalters entdeckt und unter die Mitschuldigen auch die Remonstranten gerechnet wurden. Neue Auswanderer, besonders eine Anzahl Prediger, trafen ein; Friedrichstadt wurde nun für sie ein Sammelplatz[3]). Jetzt entschlossen sich auch Uytenbogaert und Episcopius zur Übersiedlung; sie wollten eben Quillebeuf an der Seinemündung auf einem Hamburger Schiffe unerkannt verlassen, als ein Amsterdamer Schiffer sie sah und dem Hamburger einen reichen Lohn versprach, wenn er sie nach Amsterdam bringen wollte. Doch dieser teilte es ihnen mit, und nun hielten sie es für geratener, nach Rouen zurückzukehren. Um Hugo Grotius bemühte sich der Herzog, der stets viele wissenschaftlichen Interessen hatte und auf den Besitz jenes Mannes den höchsten Wert legte, noch mehrmals lebhaft und liess ihn

---

[1]) P. Bayle, Dictionnaire II, 1226.

[2]) Es erschien erst 1624 zu Hamburg. Bald nachher ist Grevius auf einer Reise ins westliche Deutschland verschollen (Brandt IV, 588). Als Vorkämpfer gegen die Hexenprozesse rühmt ihn C. Binz, Doktor Weyer 1885, S. 111.

[3]) Es kamen u. a. Sim. Goulart, Casp. Selcart, Gottfr. Paludanus, Corn. Geesteranus, Marc. Gualtherus. Einige gingen nach Glückstadt, wo Christian IV. ihnen ein Privileg verlieh (1624).

Digitized by Google

schon sogleich, als er im März 1621 der Gefangenschaft auf Schloss Louvestein nach Paris entronnen war, durch de Haen und andre dringend einladen. Doch hoffte jener wohl, wie seine Landsleute, auf baldige bessere Zeiten im Vaterlande.

Der Tod des Prinzen Moritz erfüllte diese Hoffnung noch nicht. Zwar war der neue Statthalter Friedrich Heinrich von Uytenbogaert erzogen worden und auch während der Verbannung mit ihm in Verbindung geblieben, und seine Mutter, Luise, die Tochter Colignys, stand mit ihm in stetem Briefwechsel. Aber politische Rücksichten auf die starke Partei der Kontraremonstranten zwangen ihn, die Plakate von neuem einzuschärfen. Doch kehrten jetzt schon manche flüchtigen Prediger zurück, bis die Remonstranten seit 1630 ausdrücklich wieder zugelassen wurden und Kirchen und Schulen einrichten durften. Uytenbogaert schuf ihnen eine Kirchenordnung, die Zierde ihres neuen Seminars zu Amsterdam wurde Episcopius. Sie sind dann seither im Protestantismus der Niederlande das Element des Fortschrittes und der Wissenschaft geblieben.

So kam es, dass aus der neuen Gründung in Holstein nicht das geworden ist, was sie kurze Zeit zu werden versprach: eine „Herberge der Gerechten“, wie einst Genf und Wesel, oder ein von niederländischem Unternehmungsgeist stark gefördertes Gemeinwesen. Die Stadt blieb klein, trotzdem der Herzog noch manches an sie wandte. Er besuchte sie gelegentlich, stellte, als der Statthalter Adolf van de Wael, Herr von Moersbergen, durch sein diktatorisches Auftreten bei seinen Landsleuten sich missliebig gemacht hatte, Bürgermeister und Rat allein an ihre Spitze, gab ihr ein eignes Stadtrecht (1635) und verlieh ihr das Privileg freien Handels nach Spanien. Als er in Handelsinteressen die Gesandtschaft nach Persien schickte, an der auch Paul Flemming teilnahm, sollte Friedrichstadt für diesen Handel der Stapelplatz, ein zweites Amsterdam werden. Reformierte holländische Kaufleute suchte er noch wiederholt durch besondere Privilegien (1630 und 1637) von Hamburg dorthin zu ziehen und gab 1623 den Mennoniten, 1625 den Katholiken freie Religionsübung. Lutheraner, „Martinisten“, zogen aus der Umgegend herbei und wurden stark vermehrt durch Kölner und Augsburger, die in den Kriegszeiten um ihres Bekenntnisses willen vertrieben wurden. Aber die schon geplante Schola illustris ist als Schule remonstrantischer Theologen nur in Amsterdam, als Universität erst durch Friedrichs Sohn in Kiel verwirklicht worden. Sturmfluten und besonders die Nöte des dänischen Krieges brachten die Stadt in schwere finanzielle Bedrängnis und thaten ihrer Entwicklung Abbruch.

Die Gemeinde zu Friedrichstadt ist, als die Ansiedlung in Glückstadt sich aufgelöst hatte, die einzige der Remonstranten in Deutschland geblieben und hat im Geiste ihres Beschützers, des


Digitized by Google

holsteinischen Herzogs, und ihrer Begründer weiter gelebt. Im Verlaufe des 17. Jahrhunderts siedelten sich dort auch zahlreiche Kontraremonstranten aus Holland an und fanden nach den Grundsätzen der Bruderschaft Aufnahme in die Remonstrantengemeinde. Als nun im Beginn des 18. Jahrhunderts ein neuer Prediger (van den Heuvel) beim Antritt seines Amtes dagegen zu eifern begann, liessen ihn die Vorsteher zu Amsterdam an die Grundsätze ihrer Gemeinschaft erinnern, die in Frieden alle bei sich dulde, welche im Geiste des wesentlichen Christentums mit ihr eins seien.

Digitized by Google

Kleinere Mitteilungen.

Zur Korrespondenz des Comenius.

Die wohlwollende Besprechung, der Herr Direktor Dr. Reber meine Publikation in dieser Zeitschrift (M.H. Bd. IX, S. 243 ff. u. S. 301 ff.) unterzogen, bewegt mich zu einigen Aufklärungen, hauptsächlich weil in der genannten Besprechung die tschechisch abgefassten Prolegomena, in denen doch die hauptsächlichsten Ergebnisse meiner Forschung enthalten sind, nicht berücksichtigt werden.

1. Der Schluss der Prolegomena rühmt mit des Herausgebers innigstem Danke die fachkundige und hingebende Mitarbeit Herrn Dr. Rebers an der Korrektur der meist so schlecht überlieferten Texte. Wahrlich, wenn der Abstand zwischen den mutmasslichen Originalien und meiner Ausgabe geringer ist, als er noch in den kollationierten Abschriften war, so gebührt dem Herrn Referenten mein ergebenster, tiefster Dank, und es ist billig, dass auch das deutsche Publikum davon erfahre.

2. Dagegen ist irreführend die Ansicht Rebers, als wären nunmehr nur noch wenige Akten aufzufinden. Vielmehr konstatiere ich (S. III), dass wir den eigentlichen Comenianischen Nachlass bisher nicht besitzen, und auch das, was ich neu gesammelt habe, sind meistens nur dürftige, abschriftliche Fragmente aus den Sammlungen seiner Freunde. Dies hebe ich hervor, auf dass diejenigen, die in die Lage kommen, irgend eine Spur zu finden, derselben fleissig nachgehen, und nicht etwa meinen, es sei schon das Hauptsächliche ohnehin gedruckt worden.

3. Es hat auch der Herr Referent versäumt zu erwähnen, dass von mir ein neuer Band bereits zusammengestellt ist (S. XXXI). — In diesen ist, wie in dem vorangegangenen, handschriftliches und gedrucktes Material aufgenommen worden. Da nun der Herr Recensent 23 Stücke aufzählt, die s. E. bereits in dem vorangegangenen Bande hätten Platz finden sollen, so muss ich zu meinem Bedauern bekennen, dass von diesen 23 Stücken, die fast alle schon in meiner vor 8 Jahren abgefassten Comenius-Biographie verwertet wurden, nur eins in den Rahmen meiner Publikation gehört: der von ihm zuletzt genannte Brief des Parlaments-Advokaten J. Daus 1647. — Dieser übrigens bereits von Zoubek ausgebeutete Brief wird in dem

Digitized by Google

zweiten Bande Platz finden. Dagegen kann ich die mannigfaltigen Widmungen, die der Herr Recensent aufzählt, auch in den folgenden Band nicht aufnehmen[1]), weil man dann keine Grenze hat und alle Widmungen aufnehmen müsste; die Zahl würde das Hundert leicht erreichen. Man kann ja darüber streiten, ob die Widmungen nicht auch als Briefe zu betrachten sind: ich glaube sie gehören zu den Werken, denen sie an die Spitze gestellt, und sollen mit diesen zusammen ediert werden. Sollte es nie zu einer Ausgabe der Schriften des Comenius selbst kommen, so wäre es einst eine historisch dankbare Aufgabe, die mannigfaltigen Widmungen und Vorreden zu sammeln. In den Rahmen einer Korrespondenz gehören sie nur, wenn Briefe als Vorreden abgedruckt werden, oder etwa, wenn wir auf die Widmung ein Antwortschreiben besitzen. Über diese Auffassung möge gestritten werden, aber sie muss jedem Leser meiner Publikation bekannt werden, bevor er sie in die Hand nimmt, auf dass er darin nicht suche, was m. E. nicht hinein gehört.

4. Nach neuen Forschungen hat sich bereits vor einigen Jahren die Notwendigkeit eines neuen Bandes herausgestellt. So war denn durchaus nicht wichtig, dass der erste Band bereits Alles aufnehme, was aufzunehmen ist. Die Fülle des Materials hätte in jedem Fall mehrere Bände erheischt und ein Gesamtregister kann über den Befund des Gesuchten leicht orientieren. Für eine abschliessende Gesamtausgabe der Comenianischen Briefe, wie sie der Herr Referent zum Schluss wünscht, ist die Zeit noch lange nicht gekommen; einstweilen möge man mit der Übersicht, die ich über den mutmasslichen Umfang dieser Correspondenz in den Prolegomenis gegeben, vorlieb nehmen, sie (die Übersicht) etwa recensieren und an ihr ermessen, wie weit wir noch von einer vollständigen Sammlung entfernt sind. Aber ein Vergleich mit dem, was wir nunmehr haben, und was wir früher besassen, wird hoffentlich keinen Forscher entmutigen; im Gegenteil. — Zu wünschen wäre, dass man das Gebotene, namentlich meine Vermutungen über die Verfasserschaft der anonymen Briefe, wie ich sie in den Klammern biete, recht eindringlich recensiere, und ich bedauere es, dass eben der Herr Recensent, der das ganze Material so gründlich kennt, den ich auch sonst dafür in erster Reihe für

---

[1]) Betreffs zweier Briefe aus der Opera Didactica schwanke ich noch immer: I. 313 ist ein Consilium Vechners über weitere Vervollkommnung des Vestibulum und der Janua in der Form eines Briefes an Comenius; IV. 117 ist ein undatierter Brief des Comenius an Shaep, Graef u. A., dass sie ihm in Amsterdam mehr Ruhe gewähren; eben das Fehlen des Datums macht es zweifelhaft, ob das Schreiben an sich abgeschickt worden. Betreffend die apokalyptischen Publikationen verweise ich auf die Prolegomena des früheren und des kommenden Bandes. Aber der Drabiciana giebt es so viel, dass man, wo nicht anders nötig, sie besser von den Comeniana scheidet.

Digitized by Google

kompetent halte, eine solche lehrreiche Auseinandersetzung unterlassen hat. Hoffen wir's bei dem Fertigstellen des 2. Bandes, bei dessen Druck ich auf seine mir fast unschätzbare Mithilfe rechnen möchte. Vielleicht wird ihm dann eine deutsche Ausgabe der Prolegomena das ihm jetzt so schwierige Unternehmen erleichtern.

J. Kvačala.

Eine halb verschollene Schrift Johann Jakob Mosers über den religiösen Charakter der Freimaurerei.

Der bekannteste deutsche Staatsrechtslehrer, den das alte Reich besessen hat, Johann Jakob Moser (1701—1785), veröffentlichte im Jahre 1776 ein merkwürdiges Rechtsgutachten über die Frage, ob der Westfälische Friede die Duldung der „Gesellschaft der Freimaurer" gestatte oder nicht (Johann Jakob Moser, Königl. dänischer Etats-Rat, Von Geduldung der Freymaurer-Gesellschaften; besonders in Rücksicht auf den Westphälischen Friden. O. O. 1776). Der Anlass zu diesem Gutachten, dem durch die Bedeutung seines Verfassers gesteigerte Beachtung zukommt, lag in dem Umstand, dass ums Jahr 1773 von Reichs wegen — nach Mosers Annahme waren es die Kaiserlichen Komitial-Minister gewesen — der Reichsstadt Regensburg der Befehl zugegangen war, die dortige Loge abzuschaffen, da ihr Dasein dem Westfälischen Frieden zuwiderlaufe.

Nach Mosers Zeugnis gab es in dem Westfälischen Frieden nur eine Bestimmung, auf die sich diese Verordnung der Reichsgewalt stützen konnte (und nach seiner Ansicht thatsächlich stützte), nämlich der Schlusssatz des Artikels VII, welcher lautet:

> „Sed praeter Religiones supra nominatas [1]) nulla alia in Sacro Romano Imperio recipiatur vel toleretur."

Für die Rechtsbeständigkeit der kaiserlichen Anordnung, die doch selbst noch um jene Zeit unter Umständen sehr einschneidende Folgen für die Betroffenen haben konnte, kam mithin alles auf die Frage an (wir geben den Wortlaut der Frage wieder, wie sie Moser formuliert), „ob es nach der Ansicht der betr. Landesherrn mit denen Gesellschaften der Freymaurer am Ende und im Hauptwerk auf die Fortpflanzung einer, zwar den Namen der christlichen beybehaltenden,

---

[1]) Es sind die römischen-katholische, die lutherische und die reformierte Religion gemeint.

Digitized by Google

im Grunde aber denen bisherigen Grundsätzen und Lehren der Evangelischen sowohl als der Römisch-Catholischen Kirche zuwider seyenden Religion hinauslauffe". Wurde diese Frage bejaht und konnte sie bewiesen werden, so waren nach Moser alle Reichsfürsten auf Grund des Reichsgrundgesetzes vom Jahre 1648 „nicht nur befugt, sondern auch schuldig, so vil an ihnen ist, dem Lauf dieser neuen Religion Einhalt zu thun". Moser hat nun mit der Sorgfalt, die ihn kennzeichnet, der Prüfung dieser Frage die eingehendste Untersuchung gewidmet; das Ergebnis derselben ist zwar im Zusammenhang mit der Thatsache zu beurteilen, dass Moser persönlich der damaligen Orthodoxie angehörte, aber es verdient gleichwohl schon deshalb volle Aufmerksamkeit, weil es eine damals weit verbreitete Überzeugung innerhalb der protestantischen Welt wiederspiegelt. Moser berührt sich mit der Beurteilung der Vertreter der römischen Kirche, welche bestimmt erklärte und danach handelte, dass eine „neue Sekte" vorliege, nur mit dem Unterschied, dass ersterer für das Urteil eine mildere Form wählte, und seine Ansicht lediglich als Vermutung hinstellte. Er war der Überzeugung, dass es sich hier um eine Religion handele, die sich zwar christlich nenne, die aber mit den bisherigen Lehren der evangelischen und römisch-katholischen Kirche nicht übereinstimme.

Gleichwohl ist es heute nicht zweifelhaft, dass die Charakterisierung der Freimaurer als einer „neuen Sekte" unzutreffend ist, und erfreulich, dass dieser Irrtum auf das praktische Verhalten der meisten Regierungen ohne Einfluss geblieben ist. Jedes tiefere Eindringen in die Geschichte der Freimaurerei und jeder Vergleich mit der Geschichte der christlichen Sekten beweist, dass sie in ihrem Wesen von letzteren grundverschieden ist und dass sie, obwohl sie den Charakter einer Kultgenossenschaft besitzt, bisher niemals versucht hat, eine Art von Kirche oder Nebenkirche zu sein, ihrer Natur nach auch niemals einen solchen Versuch machen kann. Es hat deshalb sehr triftige Gründe, dass der Versuch der Reichsgewalt, den Artikel VII des Westfälischen Frieden in Anwendung zu bringen, gescheitert ist.

Ludwig Keller.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Joh. Amos Comenius' Grosse Unterrichtslehre, übersetzt, mit Anmerkungen und einer Lebensbeschreibung des Comenius, von Prof. Dr. C. Th. Lion, Diplom-Mitglied der Comenius-Gesellschaft. Vierte verbesserte Auflage. Langensalza, Verlag von Hermann Beyer u. Söhne 1898. Preis brosch. 3 M., eleg. gebd. 4 M.

Joh. Amos Comenius' Informatorium. Der Mutter Schul, neu herausgegeben von Prof. Dr. C. Th. Lion, Diplom-Mitglied der Comenius-Gesellschaft. Langensalza, Verlag von Hermann Beyer u. Söhne 1898. Preis 60 Pf., eleg. gebd. 1,20 M.

Die erstere dieser beiden Schriften, besonders für Volksschullehrer bestimmt und von diesen auch viel gebraucht, zeigt sich in ihrer neuen Auflage, was Anordnung des Stoffes und den Wortlaut der Übersetzung betrifft, nicht wesentlich verschieden von den früheren, obwohl man hie und da doch noch Stellen antrifft, die man anders wünschte, um den Eindruck des klaren und edlen Stils, der die Schrift so empfiehlt, noch zu verstärken. Hat z. B. folgender Satz das Recht, in jeder neuen Auflage sich unverändert zu behaupten: „Die Ursache aller Verlegenheiten in der Welt ist die alleinige, dass die Menschen keinen Unterschied zwischen dem Notwendigen und dem Nicht-Notwendigen machen" (S. X 611)--? Die vierte Auflage hätte hier die richtige Stellung der Worte bringen sollen: Die alleinige Ursache aller Verlegenheiten — — ist die, u. s. w. Auch würde mancher, der seine Muttersprache liebt und auf ihre Reinheit hält, es gerne sehen, wenn der Verfasser nur da, wo das Subjekt in eine bestimmte Klasse eingereiht werden soll, das prädikative Adjektiv flektierte (vgl. G. Wustmann, Allerhand Sprachdummheiten. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1892. S. 130). Er würde lieber lesen S. 65: Der Unterricht muss umfassend sein, S. 101: Das Unterrichtsverfahren ist bis jetzt so unsicher gewesen, S. 170: Damit die Kenntnis aller Dinge klar sei — als: Der Unterricht muss ein umfassender sein — Das Unterrichtsverfahren ist ein so unsicheres gewesen — Damit die Kenntnis aller Dinge eine klare sei. „Das unflektierte Prädikats-Adjektiv urteilt, das flektierte sortiert", sagt Wustmann mit Recht. Auch die vierte Auflage beginnt mit einer Beschreibung des Lebens und der pädagogischen Wirksamkeit des Comenius. Dieser Teil aber hat vielerlei Veränderungen erfahren. Überall erkennt man, dass sich der Ver-

Digitized by Google

fasser die seit dem Comenius-Jubiläum so reiche Litteratur zu nutze gemacht hat. Besonders sind die Arbeiten von Kvacsala, Reber, Hohlfeld und die Aufsätze der Monatshefte unserer Gesellschaft und der Blätter für Volkserziehung berücksichtigt. In einer reichen Zahl von Anmerkungen ist auf diese und andere Schriften über Comenius verwiesen, und so bietet diese Auflage dem Leser vielseitige Anregung, sich durch eigenes Studium noch weiter über den Gegenstand zu unterrichten.

Es ist sehr dankenswert, dass der Verfasser durch seine zweite Schrift einem jeden es möglich gemacht hat, das wertvolle Büchlein des Comenius, das Informatorium der Mutterschule, so wie es Comenius selbst aus dem Böhmischen ins Deutsche übersetzt hat, um den billigen Preis von 60 Pf. sich anzuschaffen. Lions Schrift ist eine getreue Wiedergabe des in der Breslauer Stadtbibliothek vorhandenen Exemplars. Auch die Schreibung des ursprünglichen Druckes ist überall streng beibehalten. Eine grosse Zahl von Anmerkungen enthält teils sachliche Erklärungen, teils Stellen des lateinischen Originals zugleich mit Übersetzung in unser jetziges Deutsch, Stellen, die geeignet sind, fremdartige, uns nicht mehr geläufige deutsche Ausdrücke verständlich zu machen.

Beide Schriften sind wertvolle Teile der bekannten Bibliothek pädagogischer Klassiker, die im Verlage von Hermann Beyer u. Söhne von Friedrich Mann herausgegeben wird. **Bötticher.**

Von der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter u. vermehrter Auflage hrsg. von D. Albert Hauck (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung)“ ist jetzt der achte Band erschienen, der die Artikel „Hesse“ bis „Jesuitinnen“ umfasst. Es ist für uns nach den früher in dieser Beziehung gemachten Ausstellungen (s. M.H. der C.G. 1900 S. 121) erfreulich, bei Anzeige dieses Bandes hervorheben zu können, dass die in demselben enthaltenen Artikel zur Geschichte des sog. Anabaptismus sich von früheren gleicher Art insofern vorteilhaft unterscheiden, als sie ohne unsachliche Ausfälle geschrieben sind, die für ein solches Werk ganz und gar nicht passen. Einen Artikel wie den über Balthasar Hubmeier (S. 418 ff.) kann man m. E. von jedem Standpunkt aus in Bezug auf Geist und Ton wie auf Sachkenntnis mit Genugthuung begrüssen und seinem Verfasser (Hegler, Tübingen) dafür Dank wissen. Lesenswert sind auch die Artikel über Melchior Hoffmann (S. 222) und Hans Hut (S. 489 f.) von demselben Verfasser, wenn man auch die Empfindung hat, dass dem letzteren Artikel sich ein subjektives Element beimischt; es ist nicht leicht, über einen Mann, dessen Geschichte und Wirken so sehr im Dunklen liegt, zu einem abschliessenden Urteil zu kommen. Sehr eingehend handelt J. Loserth über Johannes Huss (S. 472—489), mit der Sachkenntnis, die man von Loserth erwarten kann. Paul Kleinert hat den Artikel über Daniel Ernst Jablonski (S. 510

Digitized by Google

bis 514) verfasst und darin abermals die Vorzüge seiner Arbeitsweise, die wir früher hervorgehoben haben, bewährt. Der Aufsatz über Hexen und Hexenprozesse (von Plitt[†]-Zöckler) (S. 30 ff.), der sich durch sehr vollständige Litteraturangaben auszeichnet, würde uns hier mehr interessieren, wenn die Verquickung der Ketzerprozesse, bez. der Ketzerverfolgung mit dem Hexenwesen, klarer und bestimmter herausträte; ohne die Erkenntnis dieses Zusammenhangs wird die Entwicklung des Hexenwesens nie völlige Klarheit gewinnen.

L. K.

Die „Festausgabe zur zweihundertjährigen Jubelfeier der preussischen Königskrone“, die der Herausgeber des Hohenzollern-Jahrbuchs, Prof. Dr. Paul Seidel (Berlin), veranstaltet hat, enthält eine Reihe so wertvoller geschichtlicher Aufsätze, dass man dieses Werk mit gutem Grunde als eine der wichtigsten wissenschaftlichen Früchte der Jahrhundertfeier bezeichnen kann. Mehrere der in dem starken Bande (Berlin, Verlag von Giesecke u. Devrient 1900, 387 S.) vereinigten Abhandlungen berühren das Arbeitsgebiet unserer Gesellschaft, die Entwicklung der Geistesgeschichte in Preussen und Deutschland, sehr nahe und wir empfehlen unseren Mitgliedern, sich davon Kenntnis zu verschaffen; sie werden schon an der grossen Zahl der vorzüglichen Bilder, die der prachtvoll ausgestattete Band enthält, viel Genuss und Freude haben. Wir nennen hier ausser dem einleitenden Aufsatz von Reinhold Koser, „Das Jubiläum der preussischen Königskrone“, die Arbeiten von Adolf Harnack, „Das geistige und wissenschaftliche Leben in Brandenburg-Preussen um das Jahr 1700“, ferner von Prof. Dr. Hintze (Berlin) über „Staat und Gesellschaft unter dem ersten Könige“, von Prof. Dr. Krauske (Göttingen) über „Die Königin Sophie Charlotte“, von Prof. Dr. Thouret (Berlin) über den „Einzug der Musen und Grazien in die Mark“, von Paul Seidel (Berlin) über „Die bildenden Künste unter König Friedrich I. und Kunst und Künstler am Hofe“, denen sich grössere und kleinere Arbeiten von Berner, Doebner, Grossmann, Granier, Friedländer, Jähns (†), v. Oettingen und Schuster anschliessen.

L. K.

„Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild“ ist der Titel eines grossen illustrierten Werkes, welches sich das Ziel gesetzt hat, „den Protestantismus in seiner Entstehung im 16. bis zum Schlusse des 19. Jahrhunderts nach allen Seiten seiner Entfaltung, in seinen Hauptwerken und Hauptvertretern als einen der bedeutsamsten Faktoren der neueren Kulturgeschichte darzustellen. Herausgeber ist Pastor C. Werckshagen, Berlin (Verleger die Firma Werner-Verlag: Berlin W., Leipzigstr. 101/102), der sich für das umfassende Unternehmen die Mitwirkung einer Anzahl der namhaftesten Sachkenner gesichert hat. Wir nennen aus der Zahl der Mitarbeiter hier nur die Namen Benrath (Königsberg), Beyschlag †

Digitized by Google

(Halle), von Bezold (Bonn), Brügel (Nagold), Comba (Florenz), Fliedner (Madrid), Hackenberg (Hottenbach), Holtzmann (Strassburg), Lasson (Friedenau), Newman (Toronto) Rein (Jena), Rogge (Potsdam), Smend (Strassburg), Troeltsch (Heidelberg) und Wernicke (Braunschweig). Bis jetzt sind drei Lieferungen (Preis je 1 M.) erschienen, nämlich die Arbeiten von Bezold über die Vorzeichen und Vorläufer der Reformation, von Werckshagen über Luther und von Tschackert über die Schirmherren der Reformation. Wir kommen später auf das Unternehmen zurück.

Friedrich Grawert, Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äussere und innere Einheit mit besonderer Berücksichtigung des genaueren Verhältnisses der Seligpreisungen zur ganzen Rede neu untersucht und dargestellt von F. G., Pastor in Hagen i. W. Marburg, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1900. 77 S. Preis 1,20 M.

Was diese Schrift als einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt erscheinen lässt, ist besonders zweierlei: Zuerst der Nachweis, dass die Seligpreisungen spruchartige Zusammenfassungen dessen sind, was einzelne Abschnitte der Bergpredigt enthalten. Doch ist dem Verfasser dieser Nachweis nicht bei allen Seligpreisungen geglückt. Wenn er in 5 v. 38—47 die 5. Seligpreisung, die barmherzige Liebe, beschrieben findet, so sieht jeder, dass v. 38—41 vielmehr von der Sanftmut, also von der dritten Seligpreisung handelt und erst v. 42—47 von der Barmherzigkeit. Der Verfasser erblickt dagegen in 7 v. 1—3 eine Mahnung zur Sanftmut. Man sieht nicht, mit welchem Rechte. Wer den Nächsten nicht richten mag, den treibt dazu entweder das Mitleid mit ihm oder das demütige Bewusstsein der eigenen Fehler. Und gerade auf dieses legt hier Christus den Nachdruck (v. 3, v. 4). Der Abschnitt ist also eine Warnung vor pharisäischem Hochmut, dem Widerspiel der geistlichen Armut, die der Verfasser nun wieder lediglich in 7 v. 7—11 beschrieben findet. Und wo bleibt die zweite Seligpreisung? Die soll in 7 v. 5 angedeutet sein, wobei sofort das Missverhältnis auffällt, dass andere Seligpreisungen ganzen Abschnitten zur Überschrift dienen können, während diese nur in ein, zwei Versen behandelt ist. Und wo bleibt ferner der Abschnitt 7 v. 12—23? Da nach der Ansicht des Verfassers die Erklärung der Seligpreisungen nur bis 7 v. 11 reicht, so bleibt ihm nichts übrig, als diesen Abschnitt zum Schluss zu ziehen, während doch offenbar der Schluss erst v. 24 anhebt. Kurz, die Rechnung geht nicht ganz auf; das Ergebnis wird nicht ganz ohne Willkür erreicht. Jedenfalls aber wird man dem Verfasser zugeben müssen, dass die Seligpreisungen nichts anderes sind, als die in die Form von Sprüchen gefassten Grundgedanken der ganzen Bergpredigt. Er hat das Verdienst, dies zuerst nachgewiesen zu haben. Das zweite, was die Schrift beachtenswert macht, ist die Darlegung der Veranlassung und des Zweckes der Bergpredigt. Diejenigen Ausleger, welche die Bergpredigt als ein einheitliches Ganze betrachten, sehen sie an wie

Digitized by Google

einen akademischen Vortrag. Der Verfasser zeigt, dass Jesus vielmehr durch ganz bestimmte Verhältnisse zu dieser Rede veranlasst worden ist. Die Verleumdungen der Pharisäer und Schriftgelehrten, dass er das Gesetz umstosse, ihre Feindschaft gegen ihn und die Jünger war geeignet, diese in ihrem Glauben an ihn wankend zu machen. Es war also nötig, sie in ihrer Jüngerschaft zu befestigen, sie aus ihrer geistigen Abhängigkeit vom Pharisäismus zu befreien. Und dies betrachtet der Verfasser als den Zweck der Rede. Treffend zeigt er, wie Christus die einzelnen Gebote in der Weise bespricht, dass die Pharisäer als die eigentlichen Übertreter derselben dastehen. In überzeugender Weise setzt er auseinander, dass Christus 5 v. 21—48 nicht gegen pharisäische Auslegung, sondern gegen pharisäische Übertretung der Gebote kämpft. Doch in dem Eifer, diesen an sich richtigen Gedanken überall in der Bergpredigt zur Geltung zu bringen, begegnet es ihm auch einmal, dass er ihn in einem Ausspruche findet, in dem er ganz gewiss nicht zu finden ist. Er setzt nämlich 7 v. 12 in Parallele mit 23 v. 3 („Sie sagen es wohl, und thun es nicht.“). Allein der Ausspruch Christi lautet nicht: Alles nun, was ihr wollt, dass die andern thun sollen, das thuet auch ihr! -- sondern: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thuet ihr ihnen auch!“ Aber wenn man auch dem Verfasser nicht in allem beistimmen kann, so gewinnt man doch von seiner Arbeit den Eindruck, dass sie wohl geeignet ist, die Untersuchungen über die Bergpredigt in eine neue Bahn zu lenken.

Bötticher-Hagen i. W.


Digitized by Google

Nachrichten und Bemerkungen.

An der Universität Berlin hat im Wintersemester 1899/1900 **Adolf Harnack,** der jetzige Rektor dieser Hochschule, vor Studierenden aller Fakultäten eine Reihe von Vorlesungen über das **„Wesen des Christentums“** gehalten, die, nachdem sie als Buch an die Öffentlichkeit getreten sind [1]), mit Recht ein ausserordentliches Aufsehen gemacht und den seltenen Erfolg gehabt haben, dass sich innerhalb aller Kirchen und Richtungen manche Stimmen für die Grundgedanken des Buches aussprechen zu sollen meinten [2]). Dieses Urteil wird unzweifelhaft von vielen, vielleicht sogar von der überwiegenden Mehrheit unserer Mitglieder geteilt werden, wenn vielleicht auch nur die Wenigsten sich auf alle Einzelheiten dieser schwierigen und bestrittenen Fragen und deren hier vorliegende Beantwortung verpflichten wollen oder können. Aber in einer Reihe sehr wichtiger Punkte der Harnackschen Auffassungen werden unsere Leser ausserordentlich nahe Berührungen mit der comenianischen Weltanschauung finden, wie wir sie in diesen Heften seit vielen Jahren vertreten. (Vgl. Ludwig Keller, Adolf Harnack über das Wesen des Christentums in der Wiss. Beilage der Allg. Zeitung Nr. 274 vom 29. November 1900.) Indem wir uns vorbehalten, später eingehender auf die Sache zurückzukommen, mag es für heute genügen, auf das Buch hingewiesen zu haben. Das Werk selbst und die daran anknüpfenden Erörterungen werden die öffentliche Meinung fraglos noch geraume Zeit beschäftigen.

Es ist ein wesentliches Kennzeichen der altchristlichen Zeiten — wir verstehen darunter im Allgemeinen die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung — dass sie die Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Verfassung und ihrer Lehren oder mit anderen Worten ihren „Kanon“ in den **Herrnworten** erkannten. Erst die Weltkirche, wie sie seit dem 4. Jahrh. Gestalt gewann, stellte den Grundsatz auf — s. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, S. 354 — „dass alles Apostelwort für die Kirche denselben Wert habe wie das Herrnwort“. Dieser Grundsatz machte selbstverständlich eine festgeschlossene Sammlung dessen nötig, was als Apostelwort gelten sollte, und dieser Notwendigkeit entsprang die um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts erfolgte Sammlung des Kanons, den wir heute in dem

---

[1]) Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, gehalten von Ad. Harnack (16.—20. Tausend). Leipzig, J. C. Hinrichs. (Preis geh. 3 M.)

[2]) Wir erwähnen z. B. die in der Neuen Preuss. (Kreuz-) Zeitung und in der katholischen Zeitschrift „Natur und Offenbarung“ (Münster 1900) laut gewordenen Stimmen.

Digitized by Google

Neuen Testament besitzen. Dieser Sammlung ward dann von der Kirche autoritative Geltung beigelegt, indem man sie für inspiriert erklärte.

Es herrscht heute kaum eine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die Idee des Reiches Gottes, wie sie die altchristlichen Zeiten verstanden, in der kirchlichen Verkündigung stark zurückgetreten ist. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art, ein wesentlicher Grund aber ist der, dass jene Idee nur dort verkündet werden kann, wo die **Willensfreiheit,** in welcher Einschränkung auch immer, anerkannt wird. Die Lehre vom Reiche Gottes im Sinne der Evangelien und der „Herrnworte“ schliesst die Lehre ein: „Erfülle deine Pflicht, damit du selbst besser und die Welt vollkommener und glücklicher werde“. Wer den Gedanken nicht anerkennt, dass Gott in den Menschen vernunftbegabte Wesen mit freiem oder doch bedingt freiem Willen geschaffen hat, kann keine genügende Erklärung für die Thatsache finden, dass diese Welt böse und unvollkommen und doch dazu bestimmt ist, gut und vollkommen zu werden. Jedenfalls findet sich jene Idee des Reiches Gottes überall nur dort nachdrücklich ausgesprochen und vertreten, wo zugleich die Idee der Willensfreiheit grundsätzlich zur Anerkennung gelangt ist.

Im Jahre 529 n. Chr. liess Kaiser Justinian die platonischen Akademien als angebliche Stützpunkte und Herde der Häresie aufheben, ihre Güter einziehen und alle Versammlungen verbieten. Damit ward eine Organisation verboten, welche fast ein Jahrtausend hindurch in der griechisch-römischen Welt bestanden und in allem Wechsel der Zeiten eine ausserordentliche Festigkeit bewiesen hatte. Wie mag es kommen, dass es bis auf diesen Tag keine Geschichte dieser **Kultvereine** giebt und dass kaum je ein ernsthafter Versuch gemacht ist, eine solche zusammenzustellen? Was über diese Akademien bekannt ist, haben wir früher hier zusammengetragen; s. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum, M.H. der C.G. 1898, S. 269--293. Darüber sind mehr als zwei Jahre vergangen, ohne dass irgend ein weiterer Schritt zur Erkenntnis dieser überaus merkwürdigen Kultgenossenschaft geschehen wäre.

In dem Sprachgebrauch der freien Akademien und Sozietäten des Mittelalters und der neueren Jahrhunderte spielen Bezeichnungen und Ausdrücke, wie sie in den platonischen Akademien des Altertums nachweisbar sind, eine erhebliche Rolle. Abgesehen von Ausdrücken wie „Baumeister der Welt“ *(ἀρχιτέκτων)* „Geometrie“ u. s. w. kehrt namentlich auch der Name **Museum** *(μουσεῖον)* im 15. bis zum 18. Jahrhundert in den Sozietäten vielfach wieder, allerdings unter halber Verschleierung des Begriffs, den man in das Wort hineinlegte. Als Mittelpunkt der von ihm gestifteten Kultgenossenschaft hatte Plato in beabsichtigter Anpassung an die antike Denkart den Kult Apollos und der Musen gewählt, der freilich für ihn und die Akademie nur eine symbolische Bedeutung besass. In der am Poseidonshügel beim Dorfe Kolonos gelegenen Niederung der „Akademeia“ besass die neue Kultgenossenschaft als gemeinsames Eigentum von Freunden ein


Digitized by Google

Grundstück nebst Hörsälen, Bibliothek, Wohnräumen etc., als deren Mittelpunkt geschlossene, heilige Räume erscheinen, nämlich das Museum, d. h. ein Raum mit Bildnissen der Musen, der zu Kulthandlungen bestimmt war oder der **Tempel.** — Nun ist es doch sehr merkwürdig, dass nachweislich auch die „platonischen Akademien" Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, sowie deren Nachfolger in Deutschland und England „Museen" besessen haben (vgl. Keller, Die römische Akademie etc. M.H. der C.G. 1899 S. 74). Wozu diese Museen bestimmt waren, darüber schweigen unsere Quellen und Berichte; aber wir wissen ja, dass diese „Akademien" als „Geheimbünde" angeklagt wurden und vielleicht haben sie absichtlich den Begriff, den sie mit dem mehrdeutigen Worte verbanden, verschleiert.

Wir haben an dieser Stelle öfter (zuletzt M.H. 1899 S. 315) die Ansichten bekannter Geschichtsforscher über die grundlegende Bedeutung des 17. Jahrhunderts für den allgemeinen Umschwung der deutschen Geschichte gekennzeichnet. Zu den früher genannten Autoritäten (Treitschke, Roscher etc.) können wir auch Karl Biedermann zählen, der sich durch seine Geschichte Deutschlands im 18. Jahrhundert (Lpz. 2. Aufl. 1880) als einen der genauesten Kenner der in Betracht kommenden Zeitabschnitte erwiesen hat. Man vergleiche z. B. Biedermann a. O. II, 1 S. 197 ff., wo er geradezu sagt, dass der „allgemeine geistige Umschwung" der deutschen Geschichte im 17. Jahrhundert vollbracht worden ist, und zwar nicht bloss auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, sondern auch in der Gestaltung der äusseren Lebensverhältnisse.

Manche von unseren Freunden, welche zwar einräumen, dass die **neuere Geschichte,** die mit 1815 abermals in eine neue, ihre neueste Phase eintritt, gleichzeitig mit dem Emporkommen Brandenburg-Preussens im 17. Jahrhundert in politischer und geistiger Beziehung beginnt, glauben doch, diese Beobachtung auf Deutschland beschränken zu müssen. Wir möchten sie nun, was England betrifft, auf die interessante kleine Schrift von Erich Marcks, Deutschland und England in den grossen europäischen Krisen seit der Reformation, Stuttg. 1900, verweisen, die auch aus anderen Gesichtspunkten eingehende Beachtung verdient. Hier sagt der Verf. (S. 17): „Das neue England ist . . . . in diesen Glaubens- und Staatswirren des 17. Jahrhunderts durchgebildet worden: es hat damals seine volle Gestalt erhalten. In sein neues Zeitalter — das 18. Jahrhundert im weiteren Sinne, das Zeitalter, das 1688 beginnt und erst 1815 endet — trat es ein, protestantisch und parlamentarisch, unter monarchischen Formen wohl noch, aber in einer Verfassung, die wesentlich beherrscht war von der politischen Aristokratie". Und ist nicht, wenn auch in vielfach abweichender Entwicklung, der Gang des geistigen Lebens in Deutschland und England seitdem stark parallel gegangen? Haben nicht England und Brandenburg-Preussen unter Wilhelm von Oranien gemeinsam den grössten Kampf des 17. Jahrh., den Kampf gegen die Weltherrschaft Ludwigs XIV. und der Kurie ausgefochten? Und ist nicht der Sieg des Protestantismus seit 1688 beiden gleichzeitig zu gut gekommen? Bis zum Jahre 1815 sind Frankreich und seine


Digitized by Google

Verbündeten die Todfeinde ebenso Englands wie Preussen-Deutschlands gewesen und ihr Fortschritt blieb an den Rückgang Frankreichs geknüpft.

Nach dem Ausgang des 30jährigen Krieges lag nicht nur der deutsche Wohlstand, sondern auch die politische Machtstellung der deutschen Nation, nicht nur die deutsche Wissenschaft, sondern auch das deutsche Selbstgefühl und jedes nationale Bewusstsein gebrochen am Boden. Dazu kam die Verengerung und Veräusserlichung der Kirche, der Niedergang der Universitäten, die mit Hochmut auf Alles herabblickten, was über Thomas von Aquino und die symbolischen Bücher, über Aristoteles und das Corpus Juris oder die sonstigen kirchlich und wissenschaftlich gutgeheissenen Autoritäten hinaus lag. Angesichts dieser Sachlage kann Jedermann ermessen, was es bedeutete, für die **deutsche Sprache,** die **deutsche Kultur,** für die **exakten Wissenschaften** und für neue und kirchlich anrüchige Autoritäten wie Baco u. A. einzutreten. Selbst wenn die Versuche, welche von den **deutschen Gesellschaften** in dieser Richtung gemacht worden sind, stümperhafter gewesen wären als es thatsächlich der Fall war, würde die verächtliche Behandlung derselben lediglich ein Beweis sein, dass die dünkelhafte Art, in welcher damals die herrschenden Mächte trotz ihrer Verrottung alles verurteilten, was ihrem Hochmut und ihren Herrschaftsinteressen widersprach, auch heute noch nicht erloschen ist.

Die Geschichte des Wortes **Toleranz** ist mit der Geschichte der Sache und des Grundsatzes der Toleranz viel enger verknüpft als es auf den ersten Blick scheint. Nach der bisherigen, unseres Wissens unwidersprochen gebliebenen Annahme, ist der Ausdruck tolerantia, den das Mittelalter nach Ausweis der grossen Wörter-Sammlungen von Du Cange und Brinkmeier ebensowenig gekannt hat wie die Sache, von **Comenius** wenn nicht aufgebracht, so doch jedenfalls erst in weitere Kreise getragen worden. Die ersten Spuren eines ausgedehnteren amtlichen Gebrauchs finde ich dann in den Edikten des Grossen Kurfürsten, besonders in den Jahren 1662 und 1664. In dem Erlass vom 2. Juni 1662, durch welchen Friedrich Wilhelm den religiösen Frieden in seinem Lande befördern wollte, beruft er sich für sein Vorgehen auf „das Exempel“ der ersten christlichen Kaiser, welche „die Ungleichheit der Religion nicht durch Gewissenszwang, sondern durch christliche Concilia und andere freundliche Mittel zu schlichten oder zum wenigsten die dissentierenden bei ungleichen Meinungen zur christlichen Toleranz und Bescheidenheit anzuhalten“ sich bemüht hätten. Verfasser dieses und des später folgenden sog. Toleranz-Edikts vom 16. September 1664 war der ref. Hofprediger Bartholomäus Stosch. Mit der Einführung und Durchsetzung dieses Wortes war in den grossen Kampf um die Glaubensfreiheit ein Schlagwort hineingeworfen und gleichsam eine Fahne aufgepflanzt, um welches sich die Freunde der Sache sammeln konnten. Wer den Verlauf derartiger Kämpfe kennt, weiss, was eine solche Errungenschaft unter Umständen bedeutet.

Wir haben eben bemerkt, dass sich der Grosse Kurfürst in seinem Kampfe für die Toleranz auf das Vorbild der ältesten Christenheit berief.


Digitized by Google

Die gleiche Erscheinung lässt sich bei allen Theoretikern der Toleranz jener Jahrhunderte beobachten, so z. B. auch bei **Samuel Pufendorf** in seiner bahnbrechenden Schrift über das Verhältnis der christlichen Religion zum Staate (1687), in der er dafür eintrat, dass der Begriff des „Verbrechens der Ketzerei“ aus dem Strafrecht, in dem es bisher eine sehr grosse Rolle spielte, verschwinden müsse. Zum Beweise berief er sich u. A. auf das ursprüngliche Christentum. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass nach Treitschke (Hist. u. polit. Aufsätze IV, 280) Pufendorf eine so weitherzige Auffassung der Toleranz vertrat, wie sie bisher nur von einzelnen Arminianern vertreten worden war. Selbst Milton, der englische Verkünder der Gewissensfreiheit, glaubte die katholische Kirche, die er als einen verhüllten Staat betrachtete, nicht mit gleichem Masse messen zu dürfen.

In der (oben erwähnten) Festausgabe des Hohenzollern-Jahrbuchs Bd. IV (1900) S. 176 findet sich folgendes Urteil Adolf Harnacks über **Daniel Ernst Jablonski** und **Comenius**: „Während Spener im Stillen arbeitete und sich seine lutherischen Kollegen Schade und Porst — dieser der Herausgeber eines viel gebrauchten Gesangbuches — nicht wesentlich über das Niveau der damaligen Geistlichkeit erhoben, war der reformierte Hofprediger Jablonski, der Unität der böhmischen Brüder entstammend, ein rastlos geschäftiger und nach aussen wirkender Theologe. Den ökumenischen Protestantismus, dem alle nationalen Ecken und Kanten fehlten, hatte er als ein Erbteil seines Heimatlandes und seines Grossvaters überkommen. Er war ein Enkel des Amos Comenius, und so war ihm die religiöse Toleranz, die Richtung auf das, was allen Protestanten gemeinsam ist, das unermüdliche Streben, sie zu einigen und die Bedrängten zu schützen, die praktische Haltung in der Religion und der Kontakt mit allen idealen Bestrebungen von Jugend auf etwas Selbstverständliches. Mit gründlicher Kenntnis der reformierten Kirchen anderer Länder und der englischen Staatskirche, die er besonders schätzte, und mit einer trefflichen theologischen Bildung verband er eine sichere Einsicht, dass alles Denken und Reden auch in der Kirche unfruchtbar bleibt, wenn es nicht zur That treibt und neue zweckmässige Organisationen hervorruft. Er hat, drei preussischen Königen dienend, einen sehr hervorragenden Anteil an der Kirchenpolitik des Staates, die so eng mit der Politik verbunden war, genommen und die geheimen Unions-Verhandlungen mit Hannover und im eigenen Lande geleitet. Er hat neben Leibniz sich das grösste Verdienst um die Stiftung der Sozietät der Wissenschaften in Berlin erworben u. s. w.

Wir haben uns gewöhnt, den Siebenjährigen Krieg vornehmlich in weltpolitischer Hinsicht zu betrachten und seine Ergebnisse vorwiegend in der Verschiebung gewisser staatlicher Machtverhältnisse zu erblicken. Das ist gewiss ein wichtiger Gesichtspunkt; aber es ist notwendig, auch die anderweiten Wirkungen dieser grossen Schicksalskrise der europäischen Welt ins Auge zu fassen. In dieser Richtung hat Erich Marcks neuerdings zutreffend Folgendes bemerkt (Deutschland und England in den grossen



europäischen Krisen seit der Reformation, Stuttg. 1900 S. 23): Der Siebenjährige Krieg „war in der Hauptsache kein bewusster Glaubenskrieg und doch ein Sieg der schwer bedrohten protestantischen Gewalten in der Welt; er war kein bewusster und durchaus kein reiner Rassenkrieg und doch ein Sieg der beiden germanischen Vormächte; er war von unendlicher Bedeutsamkeit“. Auch Friedrich der Grosse hat die Bedeutung seiner Kämpfe für den Protestantismus sehr wohl gefühlt und sich gelegentlich auch in diesem Sinne ausgesprochen. Man kann doch nicht umhin — auch Marcks weist darauf hin — den Siebenjährigen Krieg, sofern er in dem angedeuteten Sinn ein Glaubenskrieg war, in einen gewissen Zusammenhang zu setzen mit den grossen politischen Kämpfen des 17. Jahrhunderts gegen die französisch-klerikale Weltherrschaft, die mit der Eroberung Englands durch Wilhelm den Oranier endeten. Man weiss (vgl. M.H. 1899 S. 317 f.), dass um das Jahr 1685 die Pläne Ludwigs XIV. und der Kurie in ähnlicher Weise der Verwirklichung nahe waren wie ums Jahr 1629, und dass es der Befreierzug Wilhelms von Oranien war, der die Wendung herbeiführte. Weniger bekannt aber ist, dass an Bord der Schiffe, die das Heer der Befreier trugen, sich auch brandenburgische Truppen befanden und dass die Erfolge, die erzielt wurden, ebenso wie im Siebenjährigen Kriege auf dem Bündnis zwischen England und Brandenburg-Preussen beruhten. Der innere Kitt dieses Bündnisses aber war die protestantische Weltanschauung, die die massgebenden Männer verband.

Dr. theol. G. Uhlhorn, Abt zu Loccum, hat im Jahre 1890 ein dreibändiges Werk über „Die christliche Liebesthätigkeit“ veröffentlicht, das für die **Geschichte des christlichen Humanismus**, die wir hier verfolgen, sehr schätzenswerte Beiträge enthält. Zwar sind weder der ältere Pietismus noch die Aufklärung für Uhlhorn sympathische Erscheinungen, aber er sagt doch ausdrücklich, dass „die reiche Liebesthätigkeit unseres Jahrhunderts eine ihrer Wurzeln im Pietismus und die andere in der Aufklärung hat“ (III, 263). Beide Richtungen haben (nach U.) zusammengewirkt, um das Interesse an ethischen Fragen in weiteren Kreisen wachzurufen. Den deutlichsten Beweis dafür liefern die zahlreichen moralischen Wochenschriften, die damals auftauchten. „Zu den in diesen Zeitschriften viel besprochenen Gegenständen gehört nun auch die Armenpflege.“ Im Unterschied vom Pietismus, welcher (nach U.) an der Entfaltung der Liebesthätigkeit dadurch gehemmt wurde, dass es an einer Schicht im Volke fehlte, die dafür Interesse gehabt hätte, gelingt es der Aufklärung, eine solche Schicht zu finden und zwar im Bürgerstande. — Uhlhorn sieht sich genötigt, zuzugestehen (III, 271), dass „bei den altkirchlichen Dogmatikern nur wenig Nachdruck auf die dienende und helfende Nächstenliebe fällt; letztere bekommt fast die Färbung des noch nicht Vollchristlichen, denn Nächstenliebe findet sich auch bei Heiden und Juden und ist ein Stück der natürlichsten Moral“. Den Gedanken, dass das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit (also **Humanität**) ist, hatte (nach U.) die Orthodoxie verkümmern lassen.



Das Eintreten für **Sokrates,** d. h. für die sokratische bezw. platonische Philosophie ist ein so wesentliches Merkmal der „Deutschen Gesellschaften", dass sie gelegentlich auch „sokratische Gesellschaften" entweder sich selbst nennen oder von anderen genannt werden. Bei der gefährlichen Feindschaft indessen, welche die Vertreter der überlieferten Rechtgläubigkeit dem Platonismus entgegenbrachten (s. Keller, Christentum und Platonismus, in den M.H. der C.G. 1901 S. 7 ff.), war es natürlich immer sicherer, den harmloseren der beiden Namen in Gebrauch zu behalten. In demselben Sinne nun treten die moralischen Wochenschriften für Sokrates mit Absichtlichkeit in die Schranken. Das war schon bei dem „Spectator" der Fall, dann bei dem „Patrioten". Im Jahre 1725 erschien eine Dresdener moralische Wochenschrift unter dem Titel: „Der Dresdener Sokrates", im Jahre 1727 zu Leipzig „Der Biedermann oder der Leipziger Sokrates"; im Jahre 1748 kam zu Berlin eine gleiche Zeitschrift mit dem Titel „Der deutsche Sokrates" heraus u. s. w. Die moralische Wochenschrift der „Freymaurer" (1738) war dem Sokrates gewidmet. Es handelt sich hier um ein wesentliches und durchgehendes Merkmal sowohl der Akademien und Sozietäten wie deren Wochenschriften, wie endlich auch der gesamten maurerischen Litteratur. Beruht das lediglich auf zufälligen Umständen? Wenn ja, wie kommt es dann, dass in den freien Akademien aller früheren christlichen Jahrhunderte bis auf die Zeiten der neuplatonischen Akademien herab die gleiche Erscheinung zu Tage tritt?

Der ablehnende Standpunkt, den die Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit seit Jahrhunderten zu Sokrates eingenommen haben, ist im 18. Jahrhundert von zwei der bekanntesten Theologen ihrer Zeit, nämlich von dem niederländischen Calvinisten Petrus Hofstede (1716—1803) und von dem deutschen Lutheraner Johann August Ernesti (1707—1781) unter dem lebhaften Beifall der gesamten Orthodoxie von neuem wissenschaftlich dargelegt und begründet worden. Der sog. sokratische Krieg, der seit 1768 in Folge einer für Sokrates eintretenden Schrift des Franzosen J. F. de Marmontel entbrannte, wurde mit grosser Heftigkeit geführt und Hofstede übernahm auf kirchlicher Seite mit solchem Geschick die Führung, dass seine Gegenschrift in kurzer Zeit drei Auflagen erlebte (1769) und alsbald in zwei deutschen Ausgaben verbreitet wurde. Ernesti kam ihm in seiner „Neuen Theol. Bibliothek" Bd. IX, Heft 6 p. 514 ff. wirksam zu Hülfe. Der Kampf richtete sich besonders auch gegen die Arminianer, die sich auf die Seite der Sokratiker gestellt hatten.

Benjamin Franklin und die moralischen Wochenschriften. Franklin giebt in seinem „Leben, von ihm selbst beschrieben" (Stuttgart 1876) Mitteilungen über seine Bemühungen, bildend und erziehend auf die Zeitgenossen einzuwirken. Er gab zu diesem Zwecke unter dem Namen Richard Saunders seit 1732 einen Kalender heraus, den er 23 Jahre hindurch fortsetzte. „Ich gab mir Mühe, ihn sowohl unterhaltend als gemeinnützig zu machen. . . . Da ich bemerkte, dass er allgemein gelesen wurde . . . so betrachtete ich ihn als das geeignete Mittel zur Verbreitung von Belehrung



unter dem gemeinen Volke, das kaum irgend welche andere Bücher kaufte... Ich druckte, fährt er fort, in dieser Absicht häufige Auszüge aus dem Spectator und anderen moralischen Wochenschriften ab"... Daraus erhellt, dass die Herausgeber des Spectator, Addison und Steele, nicht bloss auf Deutschland, sondern auch auf die Vereinigten Staaten von Einfluss gewesen sind.

Um das Jahr 1724 gab es in Merseburg eine **„patriotische Assemblée"**, die sich wöchentlich versammelte und die mit der Wochenschrift der „Patriot" in Hamburg in Verbindung stand. Merseburg war damals fürstliche Residenzstadt und zwar residierte hier bis zu seinem 1724 erfolgten Tode der Enkel Herzog Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha, den wir als Mitglied der „Deutschen Sozietät" des Palmbaums kennen, Herzog Ernst Ludwig von Sachsen-Meiningen, dem seit 1724 sein Sohn Ernst Ludwig II. folgte. Es ist doch keineswegs ohne Bedeutung, dass diese „patriotischen Gesellschaften" selbst in so kleinen Residenzen wie Merseburg damals förmlich organisiert waren; diese Thatsache deutet darauf hin, dass sie eine grössere Verbreitung hatten als wir heute ahnen.

Wir haben früher nachgewiesen (s. Ludwig Keller, Die Gegenreformation, Lpz., S. Hirzel 1881 ff. Bd. I—III), dass die Evangelischen des westlichen Deutschlands unter dem Druck der Gegenreformation und der Ketzergesetze bis tief in das 17. Jahrhundert hinein eine festgeschlossene Organisation **„heimlicher Gemeinden"** (so lautet die stehende Bezeichnung, wie sie unter den Evangelischen selbst üblich war) besassen. Darüber findet sich in den neueren protestantischen kirchengeschichtlichen Handbüchern nichts aufgezeichnet, weil die Thatsache zu der Verurteilung der sogenannten geheimen Gesellschaften, wie sie hier üblich ist, nicht recht passt. Wer aber einmal die Quellen genauer geprüft hat, der weiss, dass auch noch am Ausgang des 17. und vielleicht sogar am Anfang des 18. Jahrhunderts viele flüchtige Hugenotten „heimliche Gemeinden" in solchen lutherischen und anderen Ländern besessen haben, wo ihre gottesdienstlichen Versammlungen verboten waren. So besassen u. A. die Hugenotten zu Dresden seit 1688 eine heimliche Gemeinde; seit dem Sommer 1689 hielten sie ganz heimlich in einem Hause in der Schlossergasse zu Dresden Gottesdienste. Bei verschlossenen Thüren — man stellte sogar Posten aus — wurde gepredigt, getauft und das Abendmahl genossen. Einzeln fanden sich die Teilnehmer ein und einzeln gingen sie wieder von dannen. Das hinderte aber nicht, dass die Sache verraten und alsbald auch von dem lutherischen Oberkonsistorium zu Dresden „im Interesse des göttlichen Wortes" verboten ward. Wo und wie fanden aber die zahlreichen Hugenotten Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, deren Zahl zu klein war, um für sich eine „heimliche Gemeinde" zu begründen?

Dass die Evangelischen des 16. Jahrhunderts ausser in vielen Städten Italiens, Frankreichs, des Niederrheins u. s. w. auch in Spanien als **Geheimbund** bestanden, beweisen die Forschungen E. Schäfers über die


Digitized by Google

Vereinigung von 40 französischen Protestanten, welche um das Jahr 1560 in Toledo bestand. Die spanische Inquisition bereitete diesem Bunde im Jahre 1565 ein jähes Ende (Zts. f. Kirchengeschichte Bd. 21, Heft 3).

In der Geschichte der Sozietäten und Akademien des 17. und 18. Jahrhunderts spielt unter den sonstigen Symbolen und Erkennungszeichen auch das sogenannte **Kleinod,** der „Brustpfennig“ oder „Zunftschmuck“ (s. M.H. der C.G. 1895 S. 70) unter verschiedenen Namen eine Rolle. Dieses Kleinod stellte eine Art Denkmünze (Medaille) dar, auf deren einer Seite eine symbolische Darstellung (z. B. ein Baum, ein Berg, ein Palmzweig, eine Lilie etc.) und auf deren anderer der Name der Sozietät oder ein Denkspruch angebracht zu sein pflegten; als Denkzeichen unserer Gesellschaft haben wir das Kleinod gewählt, das Comenius besessen hat. In den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts erscheint auch die Kelle als solches Kleinod oder „Brustpfennig“. Diese Denkmünzen waren ursprünglich lediglich Marken, die zum Ausweis der Mitgliedschaft bestimmt waren; Niemand wurde zu den heimlichen Versammlungen der Akademien zugelassen, der dies Zeichen nicht besass; es war dies also ein Schutzmittel gegen das Eindringen von Unberufenen oder Verrätern, das in früheren Zeiten nötig gewesen war, das aber von dem Augenblick an bedeutungslos wurde, wo die Versammlungen öffentliche wurden. — Sehr merkwürdig ist nun, dass sich solche Marken, und zwar mit auffallend gleichen Symbolen und Abzeichen versehen, auch unter den französischen Reformierten und den flüchtigen Hugenotten finden: Niemand wurde zur Teilnahme am Abendmahl zugelassen, der diese Marke — sie hiess méreau im Sprachgebrauch der Hugenotten — nicht aufweisen konnte. Die im Geheimen bestehende Hugenotten-Gemeinde in Dresden besass seit 1688 ein solches Méreau, ebenso die Leipziger; das letztere zeigt einen abgehauenen, frische Zweige treibenden Baumstamm mit der Umschrift: Deus det incrementum. (Vgl. über diese Marke Paul Weinmeister in den Blättern für Münzfreunde 1900 Nr. 11.)

Die Mitglieder der Sozietäten und Akademien des 15., 16. und 17. Jahrhunderts erhielten bei der Aufnahme (die unter vorgeschriebenen Ceremonien erfolgte) einen **Brudernamen;** in der deutschen „Sozietät des Palmbaums“, der sog. fruchtbringenden Gesellschaft, waren diese Namen deutsche, auch in der schweizerischen „Sozietät der Maler“ scheinen deutsche Brudernamen in Gebrauch gewesen zu sein. Merkwürdig ist nun, dass in der „Sozietät der Maurer“ im 18. Jahrhundert auch in Deutschland ebenfalls Brudernamen, und zwar französische, auftauchen. Dies war z. B. in Dresden und in Naumburg in den dortigen Sozietäten — es kommt damals schon der Name „Loge“ vielfach neben „Sozietät“ vor — der Fall. (S. Wilhelm Keller, Geschichte der Freimaurerei in Deutschland, Giessen 1859 S. 92 f.)

Wir haben vor einigen Monaten (s. M.H. der C.G. 1899 S. 317) im Anschluss an eine Besprechung von F. Kattenbusch über das Werk von **Ferd. Katsch,** „Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei“


Digitized by Google

in der Historischen Zeitschrift den Wunsch ausgesprochen, dass die Historiker sich den hier erörterten Fragen, die nach Kattenbusch's Urteil auch für die allgemeine Geistesgeschichte wichtig sind, mehr als bisher zuwenden mögen. Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass eine eingehende Besprechung desselben Werkes in der Zeitschrift für Kulturgeschichte (hrsg. von Dr. Georg Steinhausen in Jena, Verlag von Emil Felber, Berlin) Band VIII (1900) S. 75 ff. diesem Wunsche in gewissem Sinne Rechnung trägt. Wir freuen uns, dass die unleugbaren Verdienste, die sich Katsch trotz aller Einwendungen, die auch wir erheben mussten, erworben hat, von dem Berichterstatter (J. Plew in Bartenstein) anerkannt werden. Wichtig und richtig erscheint uns auch die Bemerkung des Herrn Referenten, die er in Bezug auf die Natur der von Katsch in Angriff genommenen, aber keineswegs gelösten Frage macht, indem er sagt: „Es ist ohne Frage eines der schwierigsten Probleme der Kulturgeschichte, dessen vollkommen befriedigende Lösung bei der Eigenart des ganzen Ordens und der Natur der Quellen seiner Geschichte wohl noch lange auf sich warten lassen wird, aber von dem verdienten Verfasser um einen erheblichen Schritt vorwärts geführt ist".

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1899 S. 195) das Gebet mitgeteilt, welches nach dem altenglischen Lehrlings-Katechismus bei der Aufnahme in die „Sozietät der Maurer" üblich war. Dazu macht **Karl Christian Friedrich Krause** in seinen drei ältesten Kunsturkunden etc. Dresden 1810, S. 348, noch folgende Bemerkungen, die uns nicht bloss, weil sie aus dem Munde eines so hervorragenden Denkers kommen, beherzigenswert erscheinen: „Es gereicht den Verfassern dieses schönen Gebets zur Ehre, dass dasselbe vom Glauben an Jesus und von Liebe zu ihm beseelt ist; um so mehr, da sonst keine kirchlich-dogmatische Behauptung darin vorkommt... Jesus muss als Mensch dem Menschenbunde ewig heilig sein; denn durch seine Lehre, Leben und Sterben ist Er für die Erziehung des Menschengeschlechts mehr geworden und ist noch jetzt mehr als es irgend einem Menschen gelungen ist. Mehr als sechzig Geschlechter, aus den gebildetsten, menschlichsten Nationen haben sich, Ihn als Ideal wahrer, gottinniger Menschlichkeit im Auge, zu Menschen gemacht; ihr Glaube und ihre Hoffnung auf Gott und Menschheit wurden durch ihn erweckt, erhalten, erhöht; auf Ihn gestützt haben sie den Heldenkampf für Tugend und Recht gekämpft und sind, sein göttliches Bild geistig beschauend, in eine höhere Ordnung der Dinge sterbend eingetreten. Dies ist eine Thatsache der Menschengeschichte, welche anzuerkennen und zu bewundern Jedem angemutet werden kann, der dadurch, dass er sich zum Maurerbund gesellt, zu erkennen giebt, dass Menschlichkeit und Menschheit ihm lieb und teuer sind; er bekenne sich nun zur christlichen, jüdischen, türkischen oder zu sonst einer Verehrung des göttlichen Wesens. Denn die Erkenntnis des wahrhaft Religiösen im Heidentum, Judentum und im Mohamedanismus, sofern sie von Aberglauben frei ist, besteht recht gut mit dieser Verehrung Jesu und seiner erhabenen Verdienste um die Menschheit. Ein Pythagoras, Plato, Cicero, Seneca würden Jesum innig lieben und verehren, wenn sie sich auch nicht entschliessen



dürften, die Kirchenlehren irgend eines christlichen Systems zu unterzeichnen und an den gottesdienstlichen Gebräuchen irgend einer Kirchenpartei vollen Anteil zu nehmen. Diese Ansicht Jesu als eines gottinnigen Menschen, als Erzieher des Menschengeschlechts, ist es, welche wir als Maurer festhalten und ausbilden müssen; die Ansicht seines Verhältnisses zu Gott und zum Wesen Gottes überlassen wir der Kirche und dem Gewissen jedes Mitbruders. Die Idee gottinniger Menschheit erkannte Jesus gewiss und die reinste Liebe zur Menschheit beseelte Ihn; die Menschheit erschien Ihm als ein Bürger des Einen unendlichen und ewigen Reiches Gottes, welches alle Wesen und alles Leben umfasst. Der Menschheitbund geht seinem Wesen nach auf die Ausbildung zur Menschlichkeit und auf den inneren Ausbau der Menschheit innerhalb des ganzen Umfangs der Menschennatur. Daher nannte ich auch die Freimaurerei, sofern sie als Keim des Menschenbundes diesem hohen Berufe treu bleibt, eine jenem Reiche Gottes wesentliche Anstalt und sagte, dass sie einen wesentlichen Teil dieses ewigen Gottesreiches ausmache."

In den älteren freien Akademien war (ähnlich wie später in den Königlichen) die Zahl der Mitglieder fest begrenzt, und zwar erscheint besonders häufig die Zwölfzahl oder doch eine durch drei teilbare Zahl, z. B. 24 oder 30. Die „Akademien" waren innere Ringe innerhalb der „Sozietäten", d. h. es waren zwar alle Mitglieder der Akademien zugleich „Gesellschafter", aber nicht alle „Gesellschafter" waren Angehörige der Akademien. Wurde eine der Stellen der Akademie frei, so erfolgte die Zuwahl aus dem Kreise der „Gesellschafter" oder der „Socii", und die Aufnahme in die Akademie, deren Angehörige sich unter einander Brüder nannten, war mit feierlichen Handlungen verbunden. Merkwürdig ist, dass die gleichen Einrichtungen sich auch in der „Sozietät der Maurer" bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts an vielen Orten nachweisen lassen [1]), nur mit dem Unterschied, dass an Stelle des Wortes „Akademie" meistens (aber nicht immer [2]) der Ausdruck „Loge" gebraucht ward. In sehr vielen Logen oder Akademien (s. W. Keller, Geschichte der Freimaurerei in Deutschland, 2. Aufl. Giessen 1859 S. 95 f.) war eine bestimmte Zahl von Brüdern festgesetzt, die nicht überschritten werden durfte. Daneben gab es aber sonstige Angehörige der „Sozietät" oder Genossen und zwar wird berichtet, dass es auch unter den „Socii" verschiedene Grade gegeben habe. Erst wenn der dritte dieser Grade erreicht war, konnte ein solcher nach nochmaliger Ballotage Mitglied der „Loge" werden. Allmählich kürzte man

[1]) Die Loge „Zur Einigkeit" in Frankfurt a. M. setzte die Zahl der wirklichen Mitglieder im Jahre 1763 auf 30 Personen fest; die im Jahre 1754 durch von Sporcke in Wien begründete Loge beschränkt die Zahl der Mitglieder auf 12; sie arbeitete im tiefsten Geheimnis. Je gefährdeter die Lage einer Loge war, um so geringer pflegte die Zahl der Mitglieder zu sein.

[2]) In der Loge zu den drei Rosenknospen zu Bochum war der Ausdruck „Akademie" noch im Jahre 1792 statt „Loge" in überwiegendem Gebrauch. Nicht einmal das Verbot der Grossloge vom 16. Juli 1792 vermochte diesen Brauch ganz zu beseitigen.

Digitized by Google

die Wartezeit der Vorstufe ab — in Halberstadt konnte Jemand schon 6 Wochen (in Halle 4 Wochen) nach der Aufnahme in die Vorstufe auch wirkliches Mitglied der Loge werden — und nach und nach fiel diese Vorstufe ganz weg. Damit wurde auch der Name „Sozietät“ überflüssig, der denn auch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr verschwindet. Auffallend ist, dass um die gleiche Zeit eine neue Vorstufe und ein neuer innerer Ring in die Erscheinung tritt: in die Stelle der Akademien als innerer Kreis treten die sogenannten „Andreas-Logen“, die zuerst in Schottland nachweisbar sind, und als deren äusserer Kreis erscheinen die „Johannis-Logen“, die in dieser Form aus England stammen. Die Formen und die Namen hatten sich geändert, die Sache war die alte geblieben.

Die **Bedeutung der Akademien und Societäten** beruhte u. A. darauf, dass sie auf Grund ihrer eigenartigen uralten Verfassung Erziehungsinstitute allerersten Ranges waren, nämlich Erziehungsstätten für die eigenen Mitglieder, die dabei die schwere Kunst erlernten, in aufopfernder, vernünftiger Weise sich in ein festgeschlossenes Ganze einzufügen und an einem grossen Werke mitzuarbeiten, ihre Talente, besonders rednerische, musikalische und dichterische auszubilden und das also Erworbene auch ausserhalb der geschlossenen Räume nutzbar zu machen. In einer Zeit, wo es keine Parlamente, keine Volksversammlungen und Vereine im heutigen Sinne gab, waren diese „Philosophen-Schulen“ in der That wichtige Schulen für viele Männer, die sonst in ihren Studierzimmern verkümmert wären.

Die älteren „Sozietäten“ haben den bestehenden **Kirchen** von jeher erhebliche Dienste geleistet. Jeder, der den Dingen tiefer auf den Grund sieht, wird sich durch den Schein des Gegenteils nicht täuschen lassen. Die „Akademien“ haben es sich von je zur Aufgabe gemacht, den Menschen ewige Wahrheiten durch Hüllen zu vermitteln, welche für viele Personen der einzige Weg sind, um für sie das ewige Licht, nach ihrem Auge gemässigt, durchschimmern zu lassen. Gewiss hat es stets Menschen gegeben, die kurzsichtig genug waren, diese Hüllen für das Wesen der Sache zu halten; aber die besseren Geister waren sich stets bewusst, dass es sich um vergängliche Hüllen handelt, die in dem Augenblicke fallen können, wo die stumpfen Augen der Massen von dem Glanze des ewigen Lichtes nicht mehr geblendet, sondern erwärmt und erleuchtet werden.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., **Berlin NW.**, **Bremerstr. 71.**

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel**, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.



Aufträge und Anfragen sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Kernfragen

des

höheren Unterrichts

von

Dr. Oskar Weissenfels,

Professor am Königl. Französischen Gymnasium in Berlin.

XVI und 352 Seiten gr. 8°. 6 Mk., geb. 7 Mk. 80 Pfg.

Vollständig liegt jetzt vor:

Der echte

und der

Xenophontische Sokrates.

Von

Dr. Karl Joël,

Professor an der Universität Basel.

1892—1901. Vollständig in 2 Bänden = 42 Mk.

I. Band. Preis 14 Mk.

II. Band (in zwei Hälften). **28 Mk.**

Dieses Werk sucht eine Umbildung unserer Auffassung der Sokratik aus einer historischen, die am Buchstaben der Tradition hängt, in eine litterarische, künstlerisch freie, mehr philosophische. Es erkennt in Sokrates den undogmatischen Urdialektiker, in Xenophon den kynisierenden Praktiker, in seinen theoretischen Schriften, vor allem in den Memorabilien und zugleich selbst in den frühesten Dialogen, Platos Gedankendichtungen, in denen litterarische Nachahmung, Verteidigung und Konkurrenz, satirisches Spiel unter historischer Maskierung und das eigene Ringen der Zeit sich aussprechen. Es bringt ferner eine Restauration der einflussreichen kynischen Sokratik und gelangt dabei zu Aufschlüssen über die Sophisten, den aristophanischen Sokrates und andere wichtige Stücke der Traditon von den Anfängen griechischen Denkens bis zu den späten Sammlern. Es bietet endlich eine Rettung des verkannten Kynismus und erkennt in ihm den Vermittler, der das klassische Hellas und den echten Sokrates mit der Welt des Orients und vorahnend mit der Welt nach Christo verbindet.

Einbanddecken für die **Monatshefte** und die **Comenius-Blätter** der C.-G., sowie für jede der beiden Zeitschriften, je **1 M.,** empfiehlt die Buchdruckerei von Joh. Bredt, Münster i.W.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google



HARVARD COLLEGE LIBRARY
MAY 11 1901

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

drittes und viertes Heft.

März—April 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**


Digitized by Google

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. — 1901. — Heft 3 u. 4.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
MAY 11 1901
CAMBRIDGE

Der Staat bei Christus, Paulus und den Reformatoren.

Nach einem Vortrage.

Von

Prof. Dr. **August Wolfstieg** in Berlin.

Der Gegenstand greift an eine sehr schwierige Materie, dessen bin ich mir bewusst; denn das Problem berührt die höchsten Gedanken menschlicher Weisheit, die Grundlagen von Macht und Recht, die Grenzgebiete von religiösem Empfinden und sittlichem Handeln. Hierüber selbst nur die Gedanken Anderer darzustellen, ist eine schwierige Aufgabe. Denn alle Anschauungen werden in der Zeit, nicht nur nach dem Stande der Erkenntnis, sondern auch aus dem Wunsche geboren, die historisch gegebenen Zustände in einer ganz bestimmten Richtung weiterzuführen. Und auch in dieser letzteren Hinsicht gilt es für die grossen Denker, den Zeitgenossen nicht allein das Ziel vorzuzeigen, zu dem hin sie die Dinge zu führen trachten, sondern auch den Kampf mit dem Alten, mit dem Gewöhnten, dem Liebgewordenen, mit der fest gewurzelten Weltanschauung aufzunehmen. Da giebt es dann keinerlei Rücksicht auf das vielleicht auch Richtige oder noch Richtige. Es ist die ganze Linie, die bekämpft werden muss, auch der Tross. Die Rede selbst wird nun zur Waffe. Und der Streit verlangt eine scharfe Spitze, das Wort kehrt seine Schärfe heraus. Das soll man nie vergessen, wenn man die Gedanken eines solchen Gewaltigen, wie Jesus Christus, oder führender Geister wie Paulus, Luther und Calvin darzustellen unternimmt.

Zweierlei bildet daher die Grundlage einer solchen Darstellung der Anschauung vom Staate, wie ich sie zu geben ver-

Digitized by Google

suchen will, einmal das Gesamtbild der Zeit, in der der Denker und Sprecher lebt, und zweitens das Ziel, welches er mit der Aufstellung seines Systems erreichen will.

Wenden wir das auf Jesus Christus an.

Christi Gedanken gingen nicht auf eine Erläuterung der sittlichen Gesetze der Menschheit, auch nicht auf ein Umwerten dieser Werte, sondern eher auf ein Erfüllen derselben im Geiste des Menschheitgedankens in seiner Vollkommenheit und Vollendung in Gott. „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.“ Was er treffen will, sind nicht die verrotteten sittlichen Zustände seiner Zeit, sondern vor Allem das Übel selbst, die Sünde. Sein Wirken ist Heilandswirken, seine Gedankenwelt umfasst das Diesseits und Jenseits zugleich; es gilt das verschrobene und verschobene Verhältnis der Menschenseele mit Gott wieder herzustellen, es in das verlorene Kindschaftsverhältnis wieder hineinzubringen, von dem sich kaum noch eine Spur vorfand in der antiken jüdischen und griechischen Welt. Das Reich Gottes und sein Kommen zu verkünden, ist seine hohe Aufgabe. Wo er auf die rein innerweltlichen sittlichen Werte stösst, wie Ehe, Recht, Staat u. s. w., giebt er zwar Vorschriften zu ihrer Erhaltung, aber er nähert sich ihnen sichtlich ungern. Er selber war nie verheiratet, verbot den Seinen, Recht zu suchen, selbst im Falle eines Angriffes auf Person und Eigentum, und kümmerte sich absolut nicht um die hochgehenden Wogen staatlicher Politik und ihre theoretischen und geschichtlichen Grundlagen. Allerdings stösst er einmal auf einzelne in unserem Gebiete liegende Fragen sittlicher Art, dann passt er sie auch seinem tiefen religiösen Empfinden an, vertieft die in ihrem Wesen liegende Idee, ja vollendet sie im höchsten Sinne des Wortes.

Das antike Staatswesen und vor Allem der im Vordergrunde von Christi Gesichtskreis stehende jüdische Staat war ein Volksstaat, der nur den Volksgenossen als Vollbürger anerkannte und alle anderen Menschen vom Rechte am Staate ausschloss. Das war natürlich, da der Staat nur eine Erweiterung der Familie, der Sippe und als solcher Kultgemeinschaft war und den Verkehr mit dem Gotte oder den Göttern vermittelte, die über des Volkes Wohlfahrt wachen. Bürgerrecht ist Teilnahmerecht an dem volkstümlichen Gottesdienst, an der Staatsreligion. Das wurde damals

Digitized by Google

besonders deutlich, da gerade zu Christi Zeit das Land, das Staatsgebiet an sich keinen Abschluss mehr darstellte. Nicht nur die Römer, sondern auch die Griechen und vor Allem die Juden waren über den ganzen Erdkreis zerstreut. Was diese Volksgenossen zusammenhielt war weder das Nationalbewusstsein, noch die Sprache, sondern allein die Kultgemeinschaft. Wer nicht dazu gehörte, war des Landes Feind. Diesen Zusammenhang zwischen Religion, Kult und Staat hat Ranke mit voller Schärfe im Verlaufe der alten Geschichte aufgewiesen. Dass es eine andere Religion als eine Staatsreligion, einen andern Staat als einen nationalen geben könne, dämmerte selbst den erleuchtetsten Köpfen des ganzen Altertums nicht. Auch das römische Weltreich hatte sich über diesen Gedanken in keiner Weise erhoben: nur der civis Romanus war Vollbürger.

Da ging Christus von einer ganz anderen Ideenwelt aus und lehrte zum ersten Male, dass Religion Sache des Menschen, nicht des Bürgers sei, und zerbrach damit die Grundlage des antiken Staates in tausend Scherben. Die Individuen, welche nationale, soziale und rechtliche Stellung sie auch einnehmen mochten, beschäftigten ihn eben nur als Menschen, als Seelen in ihrer Beziehung zu Gott, dem Vater, und zu den Nächsten als Brüdern[1]). Selbstverständlich schloss diese Stellung eine rein weltliche, rechtliche und soziale Organisation der Menschheit nicht aus, sondern verlangte sie sogar. Aber Christus nahm für alle Organisationen einen andern Ausgangspunkt als die Antike: hier war der Staat das Ganze gewesen und der Bürger nur ein Teil desselben; beim Herrn war der Mensch das Ganze und der Staat wurde eine unter vielen sittlichen Gruppierungen. Mochten sie also auf diese neue Grundlage einen neuen, einen christlichen Staat aufbauen, seine Lehre widersprach dem wahrlich nicht; nur dass dieser auf der Liebe und den christlichen Freiheitsgedanken, statt auf realer Macht und individuellem Recht, auf der Menschheitsreligion, statt auf der Staatsreligion basieren musste. Das Christentum hat den nationalen Staatsgedanken als Kultgemeinschaft zertrümmert und den heutigen Kulturstaat als Menschheitsgemeinschaft in christlichem Sinne erst möglich gemacht.

Indessen hat sich Christus über Form und Inhalt des Staates

---

[1]) Paulsen, Ethik. 4. Aufl. Bd. 2 S. 538.

Digitized by Google

nie ausgesprochen, er hatte geistig nicht die geringste Beziehung zu diesen weltlichen Fragen. Ihn kümmerte nur das Reich Gottes, das er zu bereiten in die Welt gekommen war. Als man ihn einmal fangen und seine Parteistellung zur jüdischen nationalen Frage festlegen wollte, betonte er diesen seinen Standpunkt sehr scharf und fertigte die Frager mit schneidender Ironie ab: Wessen ist das Bild auf diesem Zinsgroschen? Des Kaisers. Nun, Ihr Schlauberger[1]), was fragt Ihr denn noch lange? Gebt doch dem Kaiser, was sein ist, aber vergesst nicht, dass Ihr Gott Eure Seele schuldet[2]). Auch seinen eigenen Landesherrn betrachtet Christus lediglich mit den Augen des Heilands, fand ihn offenbar auf der Wage der göttlichen Gerechtigkeit zu leicht und behandelt ihn demgemäss mit merkwürdig geringem Respekt[3]): „Gehet hin und sagt doch diesem Fuchs“ (Luk. 13, 32). Und als ihm Herodes, der eine grosse Freude darüber hat, den gewaltigen Rabbi einmal zu sehen und hofft, dass er vor ihm, seinem Herrn, Zeichen und Wunder verrichten werde, eine Reihe von Fragen vorlegt, antwortet ihm Jesus überhaupt nicht, so dass dem Fürsten schliesslich nichts übrig bleibt, als auf die Anklagen der Christus verhöhnenden und verlästernden Hohenpriester und Schriftgelehrten zu hören. Da er ihn aber nicht zu richten wagt — die Anklage stand wegen der leicht missverständlichen Form des Einzuges in Jerusalem und der Besitzergreifung des Tempels als Messias auf Aufruhr und Annahme der Königswürde — schickt er den Herrn, symbolisch als König gekleidet, zum römischen Prokurator, der gerade von Cäsarea nach Jerusalem gekommen war (Luk. 13, 7 ff.). Aber der arme Pilatus kann erst recht nichts mit ihm anfangen: Christus antwortet auf all die Anklagen und Fragen, die ihm der Prokurator vorlegt, entweder gar nichts oder nur mit einem ironischen: Du sagst es ja[4]). (Matth. 27, 12). Auch bei einer Unterredung, die Pilatus im Prätorium mit Jesus gehabt zu haben scheint (Joh. 18, 33 ff.), kam weiter nichts heraus, als dass der Herr seine Heilandsmission der königlichen Bezeugung der Wahrheit betonte und jede weltliche Beziehung zum Staate ablehnte, einen Unter-

---

[1]) So übersetzt F. Paulsen, Das Ironische in Jesu Stellung und Lehre.

[2]) Vergl. hierüber die wundervollen Ausführungen in Harnacks Wesen des Christentums S. 65 ff.

[3]) Das hebt Hilty hervor im 3. Bd. seines „Glück“, „Heil den Enkeln“.

[4]) Dass auch diese Stelle ironisch gemeint sei, zeigt Paulsen.

Digitized by Google

schied, den der in griechischer Schule philosophisch gebildete Römer allerdings nicht verstand. „Was ist denn Wahrheit?"

Dennoch darf man aus dieser selbstbewussten Haltung nicht schliessen, dass Jesus Recht und Obrigkeit als solche überhaupt nicht anerkannt habe. Das ist leider auch schon von namhafter Seite behauptet worden. Sowohl Leo Tolstoi und seine Nachtreter als auch der deutsche Jurist Rud. Sohm lehren in allem Ernste, nach Christi Gebot habe Obrigkeit und Rechtsordnung einfach aufzuhören, weil ihr Vorhandensein Sünde sei. Das ist zweifellos ein Missverständnis; in Wahrheit hat Christus, wie seine Verhaftungsgeschichte beweist, die obrigkeitliche Gewalt als zu Recht bestehend und als sittliche Notwendigkeit anerkannt und sich ohne Weiteres unterworfen. Seine Jünger hatten nach dem Abendmahle offenbar genaue Nachricht von der bevorstehenden Festnahme und, während Jesus im heissen Gebet mit seinem Gotte rang, sich zum Widerstande auf dem Ölberge vorbereitet, um den Herrn zu decken[1]. Da macht dieser selbst dem beginnenden Kampfe ein Ende und giebt sich gefangen, nicht weil er glaubte, die Position nicht halten zu können, sondern aus Achtung vor der rechtmässigen Gewalt, die hier nur den Willen Gottes, dessen war er sich im Gebete gewiss geworden, vollzieht. „Oder meinst Du, ich könnte nicht meinen Vater angehen, dass er mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schickte?" (Matth. 26, 53.)

Eben als sittlicher Institution hat Christus das Wesen auch der obrigkeitlichen Gewalt und aller Rechtsordnung vertieft. Harnack weist auf eine Stelle hin (Matth. 20, 25)[2], in der sich Christus über die Richtung der sittlichen Vollendung dieser Dinge ausspricht: „Jesus rief seine Jünger und sprach zu ihnen: Ihr wisset, dass die, welche als Herrscher gelten unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben. So soll es aber nicht bei euch sein; sondern wer unter euch gross werden will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein". Also die Grundlage der staatsrechtlichen Ordnung, wie sie damals bestand, die Macht, und die Form ihrer Ausübung, die Gewalt, sind es, die die Missbilligung des Herrn hervorrufen; er will an

[1]) Dass Petrus zufällig und allein von den Jüngern ein Schwert trug, wird Niemand glauben

[2]) Bei **Harnack** steht hier in Folge eines Versehens ein falsches Citat.

Digitized by Google

ihre Stelle die brüderliche Liebe und den Dienst in derselben setzen. Herrschen heisst ihm dienen.

Aber das halte man unter allen Umständen fest: Christus interessiert nicht der Herrscher, sondern nur der Mensch im Herrscher, nicht die weltliche Obrigkeit als Machtfaktor und Wahrer des Rechts, sondern nur als Organ für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Es bleibt eben dabei: sein Reich ist nicht von dieser Welt. Also die Rede von der unbedingten Zusammengehörigkeit von Thron und Altar, welche die Romantiker im Anfange dieses Jahrhunderts aufbrachten[1]) und bis zum heutigen Tage festhalten, kann sich keineswegs auf Christus berufen. Eher auf Paulus. Denn unter den Händen dieses gewaltigsten aller Apostel ging eine merkwürdige Verwandlung vor: er brachte das Evangelium, gleichsam ein anderer Prometheus, vom Himmel auf die Erde. Paulus hat, und das ist sein unsterbliches Verdienst um die Ausbreitung des Christentums, die goldene Brücke gezimmert, welche das Reich Gottes mit dem Reiche dieser Welt verband. Wir verzichten auf die Prüfung der Frage, ob die Thätigkeit des Apostels auf die christlichen Anschauungen selbst lediglich heilsamen Einfluss geübt hat; für uns genügt es, festzustellen, dass er die nachherige Auffassung fast völlig beherrschte. Man kennt die grossartige Wirkung seines Römerbriefes bis auf die heutige Zeit; er ist die Grundlage aller Dogmatik in den Kirchen geworden, und gerade hier findet sich die erste Andeutung von dem Zusammenhange von Thron und Altar, die Verquickung der religiösen Idee des Gottesdienstes mit der sittlichen Rechts- und Weltordnung. Paulus spricht den Gedanken aus, dass alle Obrigkeit von Gott sei; auch der Bestand der heidnischen Obrigkeit in Rom ist Gottes Wille. Darum hat jeder Christ sich derselben zu unterwerfen, Steuern zu entrichten, Gehorsam zu leisten um des Gewissens willen. Dies „um des Gewissens willen" ist das Neue. Also das Unterthanenverhältnis ist für Paulus nicht das Gesetz einer unabweisbaren sittlichen Forderung, die der Vertiefung bedarf und der Vertiefung fähig ist, sondern ein durch die Religion geheiligtes unveränderliches Gebot. Wider die Obrigkeit sich auflehnen, heisst sich auflehnen wider Gott.

---

[1]) Ziegler, Geistige und soziale Strömungen, S. 52.

Digitized by Google

Auch die Aufgabe der Obrigkeit ist bei Paulus eine ganz andere, als sie Christus festgestellt hatte. Letzterer hatte den Herrscher, indem er ihm ein Wirken in christlicher Liebe und im Dienste seiner Unterthanen vorgeschrieben hatte, in der That mit einem Tropfen göttlichen Öles gesalbt; im Übrigen waren im Einzelnen der Wirksamkeit des Staates keinerlei Schranken gesetzt. Dem Herrn schwebte auch hier wohl das Bild der Familie, das Verhältnis zwischen Vater und Kindern als das Ideal eines Bandes zwischen Herrscher und Volk vor. Von alle dem findet sich bei Paulus kaum noch eine Spur. Nach ihm hat der Staat eine doppelte Aufgabe: er ist Gottes Gehilfe, um das Individuum zum Guten zu führen, und Gottes Gerichtsvollstrecker für den, der Böses thut; denn sie (die Obrigkeit) trägt das Schwert nicht umsonst (Röm. 13, 4). Hier mit dem Gedanken der staatlichen Führung zum Guten beginnt jene Lehre, dass eine wohlwollende Obrigkeit dem Unverständigen und Übelwollenden das Gute, den Glauben, die gute Sitte auch aufdrängen könne, die Lehre von der Unfreiheit der Unterthanen und der unfehlbaren Wirkung der Staatsgewalt auf die endliche Erlangung des Reiches Gottes auf Erden. Der Apostel ist an der Ausgestaltung dieser Lehre gewiss unschuldig, aber es ist die Konsequenz seiner Theorie von der staatlichen Führung zum Guten und der Abstrafung des Bösen durch die Obrigkeit im Auftrage Gottes als dessen Gehilfin.

Die Entwicklungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte nach der angedeuteten Richtung hin vollzogen, sind durch das Auftreten Luthers ohne Frage lediglich gefördert worden. Wir verdanken diesem Manne unendlich viel, was wir ihm nie vergessen wollen. Er hat in wahrhaftigem ernsten Ringen mit sich selbst die finstern Gewalten mittelalterlicher Irrlehren verscheucht, die wissenschaftliche Anknüpfung an die ursprüngliche christliche Idee durchgesetzt, einer neuen modernen Lehre vom Wesen des Christentums Bahn gebrochen und den Kampf mit der mächtigen Organisation der damaligen Kirche für weite Gebiete siegreich durchgefochten. Aber Luther war von Augustin erzogen und seiner ganzen Anschauung nach im eigentlichsten Sinne „paulinisch" gesinnt. Und dazu blieb dieser gewaltige Bauernsohn immer ein unverkennbares Kind seiner Zeit, die einen mächtigen Einfluss auf ihn übte. Und der Zug der Zeit drängte mit Gewalt auf die endliche Lösung der religiösen Frage, der dann ja auch der Re-

Digitized by Google

formator sein Leben widmete. Darum trat bei Luther die Frage nach Inhalt und Organisation der weltlichen Ordnung weit zurück hinter der Reform der christlichen Lehre. Das geängstigte Gewissen erheischte die Herstellung des Verhältnisses der irrenden Menschen zu Gott, die Sicherstellung der ewigen Seligkeit. Was galt ihm dagegen das Wesen des Staates?

Aber ganz vorbeigehen konnte Luther an diesen Fragen doch nicht, er kam zu heftig mit dem Staate in Berührung[1]). Das zwang ihn, sich auch mit ihm zu beschäftigen. Indessen ist es doch auch eigentlich nicht das Wesen des Staates als solches, das sein Interesse erweckt, sondern nur die praktische Seite desselben, die seine Lehre und schliesslich die Organisation seiner Kirche berührt. Es sind Vorkommnisse des täglichen Lebens, die ihm die Feder in die Hand drücken und ihn nötigen, über einzelne Teile des staatlichen Aufbaues oder der staatlichen Aufgabe, z. B. über die öffentliche Gewalt (Uberkeit), die Stände, den Adel der deutschen Nation, die Bauern u. s. w. zu sprechen. Luther kommt es bei allen seinen hierher gehörenden Erörterungen immer nur darauf an, zu zeigen, wie sich der wahre Christ in einzelnen praktischen Fragen zu den bestehenden Institutionen und ihrem Thun zu verhalten hat. Es ist der Christ, nicht der Staatsbürger, den er vor sich sieht und zu dem er spricht, und er schreibt um des Gewissens willen, nicht aber um die öffentliche Wohlfahrt oder gar die allgemeine Erkenntnis vom Wesen des Staates zu fördern.

Darum spricht er auch als Theologe, nicht als Rechtskundiger oder als Philosoph. Ihm ist die Quelle, aus der er schöpft, nicht das bestehende Recht und der lebendige Staatsgedanke, sondern ganz allein das Wort Gottes, das ihn auch über diese Dinge belehren muss[2]). Hier findet er in Sprüchen und Beispielen des neuen und des alten Testamentes, wie ein Christ in dieser oder jener Lage, als Fürst, als Beamter, als Unterthan sich zu verhalten

---

[1]) Luthers Schrift von der weltlichen Obrigkeit in der Erlanger Ausgabe 22 S. 61 ff. Vergl. Bluntschli, Geschichte der Staatswissenschaften; M. Lenz, Berliner Kaisers-Geburtstagsrede 1894. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat. Jena 1898, in Conrads Sammlung 21.

[2]) „Das sag ich darumb, dass man nicht meine, es sei gnug und kostlich Ding, wenn man dem geschrieben Recht oder Juristen Räthen folget. Es gehört mehr dazu.“ Werke 22, 95.

Digitized by Google

hat, und das genügt ihm vollständig. Die griechische und römische Welt mit ihren lebhaften Erörterungen über den Staat von der Höhe philosophischer Überschau herab, jene Welt, in der der jugendliche Humanist Luther gelebt hatte, aber doch nicht aufgegangen war, sind nun in einer Versenkung verschwunden und interessieren den Reformator Luther nicht mehr.

Alle Schriften Luthers über den Staat sind, wie gesagt, Gelegenheits-Schriften, meist sogar Agitationsschriften. Auch das beeinflusst ihre Haltung und ihre Denkweise. Die heftige Flugschrift von „welltlicher vberkeytt, wie weytt man yhr gehorsam schuldig sei" ist veranlasst durch das Verbot der lutherischen Übersetzung des Neuen Testamentes in einigen deutschen Ländern und durch den Befehl, dass die Unterthanen dieselbe vorkommenden Falls der Obrigkeit ausliefern sollten[1]). Wie ein Bauer, dem man sein Eigentum nehmen will, fährt Dr. Martinus mit dem Dreschflegel in den Haufen seiner Gegner hinein: Die Obrigkeit hat sich den Teufel um der Seelen Seligkeit zu kümmern. „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn uber Leib und Gut, und was äusserlich ist auf Erden. Denn uber die Seele kann und will Gott Niemand lassen regiern, denn sich selbs alleine. Darumb wo weltlich Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment, und verfuhret und verderbet nur die Seelen." (S. 82.) Und dann unter deutlichem Hinweis auf die Verkehrtheit der Ordnung des Reiches in seiner Zeit, wo es Bischöfe und Äbte gar weit in der Fürstenskala gebracht hatten und arg verweltlicht waren, sagt er: „Was sind denn die Priester und Bischoffe? Antwort: Ihr Regiment ist nicht ein Uberkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Ampt; denn sie nicht höher noch besser fur andern Christen sind." (S. 93.) Mochten die Herren sich das merken, dass der schon mächtig gewordene Wittenberger Mönch dem einen Teile der Reichsfürsten jede Autorität in weltlichen Dingen, dem andern Teile aber in geistlichen Dingen auf Grund der Schrift absprechen zu können glaubte: „Zum Glauben kann und soll man Niemands zwingen" (S. 85) und „ob man gleich alle Juden und Ketzer mit Gewalt verbrennet, so ist und wird doch keiner dadurch uberwunden und bekehret" (S. 92).

---

[1]) Erlanger Ausgabe 22, S. 59.

Digitized by Google

Luther war damals noch nicht der Vertreter des Glaubenszwanges, der er nachher wurde. Noch weht das Bewusstsein von der Unüberwindlichkeit der Idee durch seine Schrift, und man fühlt einen Hauch von der „Freiheit des Christenmenschen“ in ihr. Luther geht hier von der Teilung der Menschen in ein Reich Gottes und in ein Reich der Welt aus; hätten wir das erstere, das in den Herzen aller wahrhaft Frommen hier auf Erden wohnt, ja das Ziel und die Aufgabe aller Christenheit überhaupt ist, jetzt schon völlig in uns herrschend, wir brauchten wahrlich kein weltlich Regiment. „Dem Gerechten ist kein Gesetz geben, sondern dem Ungerechten.“ (S. 67.) Aber da „der Bösen immer viel mehr sind, denn der Frommen“ (S. 69) und „kein Mensch von Natur Christen oder frumm ist, sondern allzumal Sünder und böse sind, wehret ihnen Gott allen durchs Gesetz“ (S. 67); denn wo das nicht wäre . . ., „würde eins das ander fressen, dass Niemand kunnt Weib und Kind ziehen, sich näheren und Gotte dienen, damit die Welt wüste würde. Darumb hat Gott die zwei Regiment verordnet: das geistliche, wilchs Christen und frumm Leut macht, durch den heiligen Geist unter Christo; und das weltliche, wilchs den Unchristen und Bösen wehret, dass sie äusserlich müssen Fried halten, und still sein ohn ihren Dank“ (S. 68).

Also der Staat ist nach Luther eine Organisation, die lediglich der Sünde der Menschen ihr Dasein verdankt und keineswegs sittliche Begründung in sich selber findet. Er ist nur ein Teil der Gottesordnung in der dem Menschen anbefohlenen und zu rechtem Gebrauch unterworfenen Schöpfung. Nur darum ist er göttlichen Rechtes, von Gottes Gnaden, „denn es ist kein Gewalt ohn von Gott. Die Gewalt aber, die allenthalben ist, die ist von Gott verordnet“ (S. 63). Es ist also ganz gleichgültig, wer und welcher Art die Obrigkeit ist, woher sie stammt. Auch der Grosssultan ist Obrigkeit und ein Christ kann ihm ohne Weiteres dienen, selbst dann dienen, wenn der Türke die Christenheit und das Evangelium bedrohte. Denn auch diese Obrigkeit ist von Gott gewollt und ihr Thun von Gott erlaubt, ja ist selbst Gottesdienst. „Wenn die Gewalt und das Schwert ein Gottisdienst ist, so muss auch das Alles Gottesdienst sein, das der Gewalt noth ist, das Schwert zu führen. Es muss je sein, der die Bösen fähet, verklagt, würget und umbringt“ (S. 81). Man kann so mit Blutvergiessen den Himmel besser verdienen als Andere mit Beten.


Digitized by Google

Der Unterthan muss nach Luther der Obrigkeit dienen und in weltlichen Dingen unter allen Umständen der gebietenden Herrschaft gehorchen, er würde sich sonst gegen Gott und Gottesordnung versündigen. Gehorsam ist der lutherischen Staatsweisheit letzter Schluss; denn „Gott will lieber leiden die Oberkeit, so Unrecht thut, denn den Pöbel, so rechte Sache hat“. Voraussetzung ist allerdings immer, dass die Gewalt, die die Obrigkeit ausübt, rechtmässig ist, d. h. ihr Thun sich auf rein weltliche Dinge erstreckt und dem Bösen wehrt, oder wie man später lehrte, in Glaubenssachen förderlich war. Öffentliche Violentia hebt allerdings alle Pflicht zwischen Unterthan und dem Oberherrn auf[1]) jure naturae „und es ist kein Unterschied zwischen einem Privatmann und dem Kaiser, so er ausser seinem Ampt unrecht Gewalt vornimmt“. Das unterschrieb Luther gleicherweise mit Jonas, Bucer und Melanchthon in einem Gutachten, das sie im Januar 1539 gemeinsam über die Frage abstatteten, ob die Obrigkeit — hier sind die Landesfürsten gemeint, zu denen der Protestantismus seine Zuflucht nahm, nachdem sich Karl V. ihm versagt hatte — schuldig sei, sich und ihre Unterthanen wider unrechte Gewalt zu schützen, wider gleiche Fürsten und den Kaiser.

Indessen verdanken wir Luthers Auftreten eine Errungenschaft für das Staatswesen doch: die Erhebung des Staates zu gleichem Range mit der Kirche und die Stabilierung der Souveränität der weltlichen Obrigkeit in weltlichen Dingen. Bis dahin hatte sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Laufe der Geschichte so entwickelt, dass die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet und von ihr vielfach abhängig war. Die Bulle „Unam sanctam“ hatte auch theoretisch die Oberherrschaft des Papstes über die Fürsten in klaren Worten ausgesprochen und der gläubigen Christenheit zum Gesetz gemacht. Dagegen trat Luther von vornherein ganz im Sinne und in der Richtung seiner übrigen Lehren vom Staate sehr energisch auf; „Drumb sag ich: dieweil weltlich Gewalt von Gott geordnet ist, die Bosen zu

[1]) Früher war Luther allerdings anderer Ansicht: „Dass kein Furst wider seinen Uberherrn, als den König und Kaiser, oder sonst seinen Lehenherrn, kriegen soll, sondern lassen nehmen, wer da nimpt. Denn der Uberkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Erkenntniss der Wahrheit: kehret sie sich dran, ist gut, wo nicht, so bist Du entschuldiget, und leidest Unrecht umb Gottes willen“ (S. 101).


Digitized by Google

strafen, und die Frummen zu schutzen, so soll man ihr Ampt lassen frei gehen und unvorhindert durch den ganzen Korper der Christenheit, niemands angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen oder was es ist" .... „Denn also sagt St. Paul allen Christen: ein igliche Seele (ich halt des Papsts auch) soll unterthan sein der Ubirkeit" [1]). Und daran hat Luther und der Protestantismus überhaupt festgehalten. Aber wie die Bewegung nun weiter verlief, blieb doch eine weite Kluft zwischen der ursprünglichen Idee, den Staat unabhängig von der Kirche zu stellen, und der Ausführung derselben; man gelangte bekanntlich schliesslich zu einer völligen Unterordnung der Kirche unter den Staat und des geistig-religiösen Lebens in der Gemeinde unter das politisch-soziale Wirken der Obrigkeit. Allerdings soll man anerkennen, dass damals der Protestantismus keine Wahl hatte; er musste sich unter den Schutz des Schwertes stellen und durfte hoffen, dass der religiöse Gedanke stark genug sein werde, die Idee rein wiederherzustellen, was sich freilich als Irrtum erwies.

Im Gegensatz sowohl zum asketischen Katholizismus wie zum Luthertum ruft der Calvinismus [2]) den Menschen zur energischen Thätigkeit auf und verlangt, dass der Gottesdienst die Arbeit eines thätigen Lebens sein soll: Religiosität muss sich in die Sittlichkeit des täglichen Lebens umsetzen. Aber da Calvin und seine Anhänger auf das alte Testament zurückgingen, so erhält die Thätigkeit selbst einen strengen und düstern Charakter und verliert die sonnige Fröhlichkeit, die sie bei Zwingli und bei Luther noch besitzt. Das zeigt sich auch in Calvins Staatstheorie. In Allem erscheint es dem grossen Reformator besser, dass die Obrigkeit in ihrem Amt zu strenge als zu milde verfahre [3]). Mit furchtbarer Gewalt handhabte er selber die Strafgesetze. Nicht nur Diebstahl und Mord fiel ihm unter den Begriff des Verbrechens, sondern auch Unzucht, Ehebruch, Trunkenheit und

---

[1]) An den Christlichen Adel deutscher Nation. Werke Erlanger Ausg. 21 S. 284.

[2]) Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker; Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom in Conrads Jahrbücher 31 p. 163. 1878. Stähelin in Herzogs Encyclop. 3. Aufl. Bd. 3. Dann Stähelin, Calvin im „Leben der Väter und Begründer". Bd. 1. S. 320 ff.

[3]) Instit. IV, 20. 10. Dagegen Luther Werke 22 S. 100: „Wer nicht kann durch die Finger sehen, der kann nicht regieren."

Digitized by Google

Schmähungen des göttlichen Namens. Das Leben wird in Calvins Hand zu einem Kampfe zur Ehre Gottes, die Triebfeder alles Handelns ist allein die Pflicht. „Diese Religiosität unterscheidet sich, sagt Dilthey, von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion.“ Man erkennt den Einfluss dieser verschiedenen Weltanschauungen an den drei grossen Feldherrn, die wenn auch verschiedenen Alters, doch Zeitgenossen waren: an Tilly, Gustav Adolph und Friedrich Heinrich von Oranien. Der Bayer war nichts als ein Landsknecht seiner Kirche, trotz seiner Bigotterie selbst entmenscht wie seine Soldateska. Dagegen war der Schwedenkönig eine liebenswürdige Natur und in seinem Denken und Handeln weniger streng als gemütvoll. Gustav Adolph konnte, den Degen in der Faust, vor seinem Heere mit Inbrunst beten und fromme Choräle in tiefster Andacht singen und nach der Schlacht dann in seinem Zelte gar wacker zechen und wie ein Troubadour zur Laute singen, Gott zur Ehr und seinem Liebchen zur Freude. Ihm fehlte, wie weiland dem Dr. Martinus, die helle Lust am Leben bei aller Tiefe der Frömmigkeit nicht. Das Alles war dem Pflichtgefühl des grossen Oraniers fremd, so sehr auch ihm die Freude am Dasein aus den Augen lachte. Friedrich Heinrich lag wider seine Feinde im dumpfen Gefühle der ganzen Schwere der persönlichen Verantwortlichkeit Gott gegenüber und begründete die stolze Härte gegen sie mit der religiösen Pflicht wider die Feinde Gottes, für die er seine Gegner natürlich ansah. Es gab keine Freude in seinem Feldlager, und als dann der junge Kurprinz von Brandenburg, der nachmalige Grosse Kurfürst, sich aus einem Kreise junger Cavaliere und ihren verführerischen Gelagen im Haag losriss und zu ihm in die Trancheen vor Breda eilte, erkannte Friedrich Heinrich Geist von seinem Geiste in dem standhaften Jünglinge: „Ihr habt eine grössere That gethan, als wenn ich Breda nähme“. Es gab nur eins für den eifrigen und gottesfürchtigen Oranier: Pflicht, Pflicht und wieder Pflicht. Es ist in Wahrheit oranische Erziehung auf der Grundlage calvinistischer Weltanschauung, die im Zollern-Geschlecht seither haftet; hier haben sie gelernt zu schaffen „für Gott und fürs Volk“.

Digitized by Google

Dennoch ist dem Calvinismus die Idee der „Libertät“ keineswegs fremd. Das klingt zwar paradox, ist aber nichtsdestoweniger richtig. Die calvinistische Lehre hat zuerst in Holland, dann durch Oliver Cromwell und die Seinen in England und schliesslich nach einigen romantischen Verirrungen in das Gebiet des „beschränkten Unterthanenverstandes“ auch in Preussen die politische Freiheit gezeitigt. Diese musste unter dem lutherischen Gedanken der Unfreiheit des Willens und des unbedingten Gehorsams gegen die Obrigkeit notgedrungen erbarmungslos verkümmern; Calvins Staatslehre ist dagegen dadurch eine mächtige Triebkraft zur religiösen und bürgerlichen Freiheit geworden, dass sie Pflicht und Gewissen zur Grundlage auch des politischen Handelns machte. Der Genfer Reformator legte von vornherein auf die Freiheit selbst sehr hohen Wert. „Gerne bekenne ich,“ ruft er aus, „dass es keine glücklichere Regierungsform giebt, denn diejenige, wo die Freiheit sich in den Grenzen einer richtigen Beschränkung bewegt; trägt doch auch eine solche die Bürgschaft der Dauer in sich. Ich meine aber gleichfalls, dass diejenigen, die unter einer solchen Herrschaft stehen, sehr glücklich sind, und ich behaupte, dass die Magistratspersonen ihre Pflicht vernachlässigen, ja zu Verrätern werden, welche nicht Alles daran setzen, die Freiheit standhaft und tapfer zu bewachen und zu verteidigen.“ [1]) Es schreibt sich auch wohl aus dieser Anschauung her, dass Calvin die Monarchie verwarf, weil er ihre Ausschreitungen fürchtete. Seinem ganzen Wesen nach neigte er zur aristokratischen Republik, da ihm auch das Majorisieren der urteilslosen Menge verhasst war. Aber an sich hatte er auch gegen die monarchische Regierungsform und gegen die Demokratie nichts einzuwenden, und er stand nicht an, auch gegen diese von seinen Gläubigen strengsten Gehorsam zu fordern. Denn auch Calvin ist wie Luther (S. 20) Gehorsam selbst gegen eine tyrannische Regierung vornehmste Pflicht der Unterthanen. Aber Calvin machte von diesem Satze die Ausnahme, dass, wenn sich die Obrigkeit in Gegensatz stellt zu den Befehlen Gottes, dann solle man Gott unter allen Umständen mehr gehorchen als den Menschen, und der Widerstand gegen die gottlose Obrigkeit wird Pflicht. Man begreift, wie diese Ausnahme die ganze Theorie zu

---

[1]) Pol. III, 4, 7.

Digitized by Google

Schanden macht. Oliver Cromwell und seine puritanischen Gottesstreiter haben unter Berufung auf diese Lehre das Schwert gegen ihren König ergriffen, die englische Freiheit erfochten kraft des Gebotes ihres Gewissens. Wunderbar genug: Luther ging einst in jungen Jahren von dem fruchtbarsten Prinzip staatlichen Lebens, der Freiheit des Christenmenschen, aus, während Calvin seinen Ausgangspunkt von der Abhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft nahm; aber der Wittenberger entgleiste auf dem Wege zur politischen Freiheit, während der Genfer mutig zur Freiheit des guten Gewissens auch im staatlichen Leben fortschritt.

Merkwürdig ist auch, dass Calvin der erste war, welcher die vollständige Trennung von Staat und Kirche verlangt hat. Calvin forderte die Selbständigkeit und Gleichheit beider Institutionen auf Grund der Trennung der vollständig verschiedenen und an sich gleichwertigen Arbeitsgebiete derselben am Körper der christlichen Menschheit. Denn Kirche und Staat haben zwar denselben Zweck, die „Verherrlichung Gottes durch die Heiligung seiner Bekenner“, aber jener fällt die Arbeit an der Seele, diesem die Förderung des Leibes und des äusseren Lebens zu. Die Kirche entfaltet demgemäss ihre Thätigkeit auf den drei Gebieten der christlichen Lehre, der Seelsorge und der sittlichen Zucht, und hier steht ihr Gewalt und souveränes Recht zu, das von der Kirchengemeinde, in welcher Form es auch immer sei, ausgeübt wird. Der hauptsächlichste Zweck der staatlichen Organisation ist dagegen der, „den äussern Dienst Gottes zu nähren und zu erhalten, die reine Lehre und Religion zu schützen, uns zu bilden zu Jeglichem, was lieblich und ehrbar ist und das rechte Zusammenleben der Menschen fördern kann“ [1]). Man sah in Calvins theokratischem Staate in Genf häufig genug Magistrat und Geistliche zusammenwirken, weiss allerdings heute auch ganz genau, dass in praxi doch der geistliche Einfluss in den ersten Generationen der Reformation hier stark überwog, und der Staat sich in seiner Unabhängigkeit in Wahrheit nicht behaupten konnte. Welchem Arbeitsgebiete die Schule zugehörte, darüber hätte man mit Fug und Recht damals nicht streiten können, sie war überall wie hier in den Händen der Kirche; aber auch die Gerichtsbar-

---

[1]) Instit. IV, 20.

Digitized by Google

keit war in Genf fast vollständig in der Gewalt der die Zucht streng ausübenden Geistlichkeit übergegangen, was Zwingli wieder ein Greuel war: „Alles so der geistlich staat im zugehören rechtes und rechtes schirm halb furgibt, gehöret den weltlichen zu, ob sy christen syn wellind“[1]).

Mit Zwingli protestierte gegen solche Zustände auch ein Häuflein evangelischer Christen, die überhaupt mit keiner der unter einander hadernden Kirchen ihre Überzeugung in Einklang zu bringen vermochten: ich meine die sogenannten Wiedertäufer[2]). Schlimm, dass diese frommen und friedfertigen Leute durch die Münsterische und Münzersche Bewegung, die sie selber als Sünde bezeichneten und mit allen Zeichen des Abscheus verurteilten, unrettbar kompromittiert sind. Sie erklärten einmütig, dass sie einen Einfluss der weltlichen Obrigkeit auf die religiöse Überzeugung und das christliche Leben nicht gestatten könnten, und verwarfen den Gebrauch des Schwertes, der ebensowenig nach der Lehre des Herrn erlaubt sei, wie der mit seiner Führung verbundene Hass und Zorn. Niemandem, auch der Obrigkeit nicht, steht das Recht zu, einen Verbrecher mit dem Schwerte zu richten. Nach Paulinismus schmeckte ihre Überzeugung, wie man sieht, nicht. Sie legten, wenn ich diese Männer recht verstehe, überhaupt den Hauptton auf die Erziehung, die ja an einem Gerichteten unmöglich ist. Die Täufer erlaubten es daher auch nicht, dass einer der Ihrigen ein obrigkeitliches Amt übernahm, da mit diesem, wie die Dinge nun einmal standen, die Führung des Schwertes notwendig verbunden war. Der Staat, sofern er Gewaltherrschaft und Zwang übt, war ihnen ein notwendiges Übel, welches nur solange erträglich scheint, als es neben Gläubigen und Gerechten auch Ungläubige und Ungerechte giebt. Im Übrigen forderten sie ihre Anhänger dringend zum Gehorsam gegen die einmal bestehende Obrigkeit auf und litten Verfolgung und Gewalt um ihres Glaubens willen gern. Das Streben nach der Nachfolge Christi und der Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, dessen Kommen sie nahe wähnten, macht diese frommen Menschen besonders interessant, und man kann nicht läugnen, dass gerade die

---

[1]) Thes. 36.

[2]) Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer zu Münster (Münster 1880). Derselbe, Ein Apostel der Wiedertäufer (Hans Denck) (Leipzig, S. Hirzel 1882).

Digitized by Google

Täufer, namentlich solche erleuchteten Köpfe wie Denck, ihrer Zeit um ein Beträchtliches voraus waren. Wir wissen oft nicht, wie viel von dem, was uns heute in Fleisch und Blut übergegangen ist, eine alte, vielbestrittene Forderung der Täufer war.

Das wird eine künftige Zeit noch des Näheren feststellen müssen; ihr Staatsideal ist jedenfalls damals unrettbar gescheitert und verloren gegangen, und wird erst heute wieder, aber aus ganz andern Motiven, hie und da aufgenommen und verteidigt. Weder Bertha v. Suttner mit ihren „Waffen nieder", noch Max Stirners Nachtreter mit ihrem ausgeprägten individualistischen Nihilismus, noch auch Krapotkins und Reclus' Anarchismus kann sich mit ihnen an Reinheit und Tiefe der Gesinnung irgendwie messen.

Wir sind am Ende. Die Skizzen, so lückenhaft sie auch sind, werden gezeigt haben, wie unendlich schwer es ist, die hohen Ideale, die uns Jesus Christus in unvergänglicher Schrift vorgezeichnet hat, mit dem praktischen Leben dauernd und fest zu verknüpfen. Das Ziel ist zu hoch, die Schneide, auf der man zu ihm vorwärts schreiten muss, ist zu schmal, als dass Mensch und Menschenwerk nicht verderben sollte auf dem Wege dahin. Welches Bild vom Staatsleben man aber als das dem gewollten ähnlichste auch wählen mag, immer muss es, wenn es dauern soll, einen Spruch als Umschrift und vornehmsten Befehl enthalten:

An's Vaterland, an's teure, schliess Dich an,
Das halte fest mit Deinem ganzen Herzen.

Digitized by Google

Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Blasewitz.

Erster Teil.

Der Platonismus in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Kapitel.

Beim Urteil über Schönheit giebt sich ein Bestandteil der Erkenntnis von platonischer Art kund.

Die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Bd. IX. (1900) S. 129—145, enthalten einen Aufsatz über „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur". Den Anlass zu demselben gab das Buch von Friedrich Paulsen, „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898."

In diesem Buche ist zwar durchaus nicht zum ersten Male, aber doch mit einem Nachdruck wie vielleicht nie zuvor auf die Verwandtschaft Kants mit Plato hingewiesen und damit zugleich der Versuch gemacht, eine bis dahin herrschende gerade entgegengesetzte Auffassung der Kantischen Philosophie vom Markte zu verdrängen. Diese letztere, die den Anfang der erneuten Beschäftigung mit Kant in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts machte und von Männern wie Fr. Alb. Lange, dem Verfasser der Geschichte des Materialismus, und seinen Freunden, den Neukantianern, vertreten wurde, sah in Kant nur den Naturforscher und Erfahrungsphilosophen, der die Wissenschaft auf die blosse Erfahrung habe einschränken wollen, kurz: den Epikuräer und Humisten.

Nach dem Hervortreten der dieser ersten gerade entgegengesetzten Auffassung bei Paulsen scheint nunmehr der Zeitpunkt gekommen zu sein, um das Verständnis des Kantischen Werkes über alle bisherigen Einseitigkeiten hinauszuführen und dieses Werk in seiner Ganzheit und wirklichen Eigentümlichkeit im Geiste, wenn auch nicht im Buchstaben seines Urhebers zu erneuern.

Diese Arbeit ist von dem Verfasser dieser Zeilen zwar schon einmal vor bald zwanzig Jahren im Jubeljahre des Erscheinens der Kritik der reinen Vernunft 1881 in „Antäus. Neuer Aufbau

Digitized by Google

der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott." Leipzig, Veit u. Komp., in Angriff genommen, aber vielleicht, wie jetzt zu vermuten, vor der Zeit, sofern damals die zweite Einseitigkeit der Auffassung, die platonisierende, ausser etwa in einer gänzlich veralteten Form, noch keine energische öffentliche Vertretung gefunden hatte. Die jetzt in dieser Hinsicht veränderte Lage zusammen mit anderen Umständen scheint für die Wiederholung des Unternehmens im gegenwärtigen Zeitpunkte Hoffnung auf besseren Erfolg zu geben.

Der Anfang dieser zweiten Erneuerung aber ist dem Publikum bereits in dem Eingangs erwähnten Aufsatze dieser Zeitschrift vorgelegt worden. Was nun in der genannten Abhandlung für Kants Kritiken von 1781 und 1788, für die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft, dargelegt ist, das soll heute für das Werk von 1790, die Kritik der Urteilskraft, unternommen werden. Diese kündigt schon durch ihren Namen ihre Gleichartigkeit mit den Kritiken von 1781 und 1788 an: dass nämlich auch sie ein Schiedsgericht enthält oder dass, anders ausgedrückt, auch in ihr ein Gerichtshof errichtet ist für den Streit zweier Parteien, eben der Platoniker und der Epikuräer. Für Epikuräer mag jedoch auch hier wegen der übeln Bedeutung, die sich an dieses Wort seit Alters angehängt hat, lieber gesagt werden: der Humisten.

Sowohl in der Kritik der reinen wie in derjenigen der praktischen Vernunft fanden wir Kant damit beschäftigt, einen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis von platonischer Art oder ein ideelles Moment darzuthun, was aber, da auch ein völlig andersartiges, entgegengesetztes, sensuelles oder materielles Element zwar mehr vorausgesetzt und hingenommen als ausführlich nachgewiesen wird, offenbar keineswegs gleichbedeutend mit blossem Platonismus ist. Einen Bestandteil gleicher platonischer, ideeller Art haben wir nun danach auch als Gegenstand der dritten Kantischen Kritik zu erwarten. Und Kant verhehlt nicht, dass er nach einem solchen geradezu gesucht hat, und ebensowenig, aus welchem Grunde er danach gesucht hat.

Es macht sich nämlich zwischen der nach der Analytik der Kritik der reinen Vernunft uns zuzumutenden und mit Entwickelung der Wissenschaften mehr und mehr wirklich zugemuteten unbedingten Unterwerfung der Geistesvermögen unter das zu Gebende zum Behuf der Erkenntnis oder dem durch diese Erkenntnis zu gewinnenden Wahren und andererseits der reinen rücksichtslosen Bestimmung des inneren und äusseren Verhaltens nach dem Gesetz der Exemplarität oder dem durch dieses Verhalten zu wirkenden Guten eine Kluft bemerklich. Ist es doch ein Gegensatz wie zwischen Nehmen und Geben. Zwischen dem leidenden Nehmen und dem thätigen Geben würde aber etwa vermitteln das Finden

Digitized by Google

eines Gesuchten oder die Erfüllung eines Wunsches. Beim Suchen nun nach einer Brücke, die diesem letzteren entspräche, zwischen dem auf Naturerkenntnis gerichteten und durch Erfahrungsbestätigung zu befriedigenden Geiste einerseits und dem sich von aller Erfahrung losreissenden und dieser selbst entgegenarbeitenden reinen Wollen andererseits fand Kant, dass wir uns eines Momentes, das über das blosse kalte Erkennen z. B. eines Palastes hinausführt, bewusst werden, wenn wir ruhiger verweilender Betrachtung Raum gebend ein solches Gebäude noch zu beurteilen oder zu empfinden und zu schmecken versuchen. Dann nämlich werden wir eines Verhältnisses der gegebenen Vorstellung solches Gegenstandes nicht etwa nur zu irgend welchen vorzustellenden Gebrauchszwecken, wie z. B. zum Wohnen, inne, sondern vielmehr zu unseren Auffassungsvermögen selbst, die bei der Erkenntnis desselben in Anwendung kommen, und zu Forderungen, wie etwa der Einfachheit, Fasslichkeit und wiederum der Mannigfaltigkeit, die in deren Natur begründet sind. Der Gegenstand aber, der Palast, heisst uns, je nachdem ein durch die Vorstellung desselben veranlasstes wohlgefälliges Spiel dieser Erkenntniskräfte, eine stärkende Anregung, deren Andauern zu wünschen wir nicht unterlassen können, oder auch das Gegenteil uns ins Bewusstsein tritt, in Kants Sprache: eine subjektive Zweckmässigkeit oder auch Unzweckmässigkeit, schön oder hässlich.

Für die einzelnen Merkmale dieses Gefallens, beziehungsweise Missfallens, gestatte man dem Verfasser, der Kürze wegen auf die ausführliche möglichst fassliche Darlegung derselben in seiner Schrift „Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant.“ Leipzig, bei C. G. Naumann 1897, S. 13—36 zu verweisen. Hier werde nur das besonders Bedeutsame erwähnt, dass das von uns empfundene Gefallen oder Missfallen an der Vorstellung des Gegenstandes als ein notwendiges und allgemeingültiges jedem anderen Menschen gleichfalls von uns zugemutet oder angesonnen wird. In dieser Hinsicht besteht eine bemerkenswerte Verschiedenheit dieses Empfindens oder Schmeckens der Schönheit oder Hässlichkeit eines Palastes von dem Zungengeschmack. Niemand masst sich an, denjenigen, dem junge Erbsen zu essen eine Qual ist, zu meistern, da über den Geschmack nicht zu streiten sei. Bei der zwar in Wirklichkeit vielleicht nicht geringeren Uneinigkeit über Schönheit von Gemälden, Statuen, Häusern aber ist man nicht zu der gleichen Duldsamkeit geneigt. Dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit meines subjektiven individuellen Schmeckens kann nun nach Menschenermessen begründet sein nur, sofern ich mich bei meiner Beurteilung von besonderen individuellen subjektiven Befangenheiten des Urteils völlig frei nicht nur meine, sondern weiss. Dann aber wären — und darauf läuft Kants Deduktion oder Rechtfertigung dieses Anspruchs auf Allgemeingültigkeit des geistigen

Digitized by Google

Geschmacks hinaus — einzig und allein die der Erfahrung entgegenzutragenden zur gemeinen und gemeingültigen Erkenntnis dienenden Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft in Thätigkeit getreten als dasjenige Apriorische, an dem die Gegenstände, die uns etwa vorkommen, sich zu messen haben. Deren Übereinstimmung aber bei allen Menschen ist schon Voraussetzung aller Mitteilbarkeit von Erkenntnis.

2. Kapitel.

Das Unplatonische in der Fassung des platonischen Moments durch Kant.

Warum aber geben wir jenem von Kant im ersten Teil der Krit. d. Urt., d. i. in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, aufgestellten, sorgfältig auseinandergelegten und eingehend beschriebenen Apriori die Bezeichnung platonisch? Dies geschieht nicht nur, weil es ein der Erfahrung schon entgegenkommendes und nicht allererst aus ihr zu gewinnendes Moment ist. Eine weitere, genauere Begründung findet diese Benennung noch darin, dass jenes Apriori Kants den Kenner Platos geradezu an eine Stelle in der von Sokrates im platonischen „Gastmahl" berichteten Rede der weisen Diotima erinnert, eine Stelle, welche nicht undeutlich als der Gipfel von deren Weisheit bezeichnet wird. Diotima spricht nämlich hier als von einem Letzten und Höchsten von einem gestaltlosen Schönen, „nicht wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Leib an sich hat", sondern „an dem alles andere Schöne auf irgend eine solche Weise Anteil hat, dass, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat noch ihm sonst etwas begegnet". Gastmahl, Kap. 29.

Wer dies liest, wird uns zugeben, dass Plato hier wenigstens auf dem Wege zu der von Kant aufgedeckten und auseinandergelegten Voraussetzung für die Erfahrung des Schönen einzelner sinnlicher und auch nicht sinnlicher Gegenstände in der menschlichen Natur war. Diese Voraussetzung kann ja ebenfalls mit Gesichtern und Händen keine Ähnlichkeit haben. Ob mehr als bloss auf dem Wege, dürfte aus den weiteren Darlegungen der Diotima erhellen. In diesen erklärt sie für das richtige Verfahren, von dem einzelnen Schönen beginnend, also z. B. von einem schönen Jünglingskörper, jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufzusteigen, gleichsam stufenweise, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Gestalten und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelange, welche von nichts Anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Scheint

Digitized by Google

nun nicht hiernach Plato eine Reihe angenommen zu haben, die mit dem einzelnen schönen Körper beginnt und mit dem Schönen an sich selbst endet? Das aber wäre durchaus nicht dasselbe wie bei Kant. Denn bei diesem steht das bei Plato zuletzt Genannte nicht mit jenen anderen Erfahrungsgegenständen in einer Reihe, sondern vielmehr ihnen allen insgesamt gegenüber.

Übrigens bietet sich hier eine Gelegenheit, um ein für alle Mal zu bemerken, dass, wenn wir in dieser Abhandlung wie schon in dem vorher erwähnten Aufsatz der M.H. der C.G. und vielleicht auch in Zukunft von einem platonischen Bestandteil in Kants kritischer Philosophie sprechen, niemals an eine historische Abhängigkeit Kants von Plato zu denken ist. Wir dürfen vielmehr einzig auf eine der platonischen verwandte Geistesart und Geistesrichtung schliessen, die unseren Landsmann auf eben dasselbe wie den grossen Denker des Altertums achten liess. Aber die Fassung ist bei dem Nachlebenden schon wegen des fortgeschrittenen Standes der Wissenschaften und des Denkens notwendig eine andere, eine wahrere als bei seinem grossen Vorgänger.

In dem vorliegenden Falle nun unterscheidet Kant dasjenige, was man nach den Worten der Mantineischen Fremden an Sokrates mit köstlichem Gerät oder Schmuck oder mit schönen Knaben und Jünglingen, kurz: mit einzelnen schönen Objekten nicht wird vergleichen wollen, als blosse Voraussetzung der Erfahrung des Schönen zunächst allein im menschlichen Gemüte oder im Subjekte klar und scharf von allem einzelnen Schönen als Gegenständen der Erfahrung und Beurteilung. Dies schliesst nicht aus, dass in den geheimnisvollen Worten Platos noch weit mehr und Höheres enthalten sein mag, als Kant daraus zunächst in der Analytik der Kritik der ästhetischen Urteilskraft einer genauen eingehenden und erschöpfenden „Exposition" unterwarf und dadurch für die allgemeine Erkenntnis und Benutzung barg. Denn sollte Plato nach seiner Art nicht auch hier unter geringerer Beachtung eines Nächsten, Mittleren auf das Höchste losgegangen sein? In diesem Falle würden wir noch einmal mit Kant auf diesen platonischen Bestandteil der Erfahrung des Schönen zurückkommen müssen. Zunächst aber wollen wir nicht unterlassen, uns zu vergegenwärtigen, was schon mit dem ersten Fortschritt an Klärung der Einsicht bei Kant gewonnen ist.

Dadurch, dass Kant das platonische Moment nicht wie Plato als ein gestaltloses Schönes, sondern als eine blosse Voraussetzung von Erfahrung im menschlichen Gemüte auffasst, entzieht er sich einer Gefahr, der Plato trotz allem nicht entgangen ist und nicht wohl entgehen konnte. Wir zielen hiermit auf eine Verdoppelung der Welt mit Bevorzugung des übersinnlichen Urbildes, die Plato schon von Aristoteles vorgeworfen ist und die verführen musste, die Welt der gestalteten Dinge, das einzige objektiv Schöne, zu fliehen, um bloss in einem Wolkenkuckucksheim herumzuschwär-

Digitized by Google

men. Kant dagegen kann nur meinen, durch seinen Hinweis auf die Ursachen und Vermögen, die im menschlichen Subjekt liegen, das Verständnis der Erfahrung des Schönen dieser Welt gefördert zu haben. Diese Beschränkung auf die bescheidenere Aufgabe hat aber die weitere wichtige Folge, dass Kant anders als der weltflüchtige Plato auch für sehr andersartige Bemühungen um eben dieselbe Erfahrung des Schönen offen und empfänglich bleibt.

So, wie § 34 der Krit. d. Urt. beweist, für das Streben eines Lessing, der sich auf das Objektive der Schönheit beschränkt und durch mannigfache Vergleichung der Objekte unter einander unterscheidende Merkmale des Schönen zu gewinnen sucht.

Ebenso hat Kant bereits, hierin ein Vorläufer unserer Modernen, aber ohne deren Einseitigkeit, ein sehr unplatonisches, vielmehr humesches oder epikurisches Element in der Betrachtung schöner Kunst, nämlich die von Gegenständen dieser zu fordernde Naturwahrheit, zu würdigen vermocht.

Wir denken hier an den goldenen Satz Kants in dem Anhang „von der Methodenlehre des Geschmacks" § 60: „Was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objekts geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung der schönen Kunst, aber diese nicht selber." Wie ist mit dieser Einbeziehung eines neuen Moments, des wissenschaftlichen, doch zugleich eine im Schlepptau blosser Wissenschaft laufende Kunst, diese grosse Gefahr überwiegend wissenschaftlicher Zeitalter, sofort für immer abgefertigt!

Auf die im Objekt liegenden Ursachen der Schönheit tiefer einzugehen, konnte nun Kant freilich nicht für seine Aufgabe halten.

Das unter Verweisung auf die entsprechenden Abschnitte der Kritik von 1790 von uns über Kant Bemerkte dürfte genügen, um darzuthun, dass, wenn Kant sich in Bezug auf das Schöne auf eine bestimmte bis dahin vernachlässigte Aufgabe einschränkte, er doch für andere Beschäftigungen mit dem Gegenstande und für deren Bedeutung sich ein offenes Auge bewahrte.

3. Kapitel.

Worauf die Umänderung des erwähnten platonischen Bestandteils beruht und wie das neu Gefasste in seiner Eigentümlichkeit gesichert wird.

Es drängt sich die Frage auf, wodurch die so völlig andere Fassung eines Moments, das offenbar schon Plato vorschwebte, bei Kant verursacht ist. Dass der neuere Denker eben dasselbe sofort so ganz anders gesehen hat als sein Vorläufer im Altertum, dafür finden wir die Ursache in einer Einsicht, die in den Jahrhunderten nach der Reformation allmählich auf den brittischen



Inseln aufgegangen war. Dieselbe Einsicht wurde Kant ausserdem schon durch die Richtung seines Geistes auf empirische Naturforschung und Beobachtung, sofern sich nämlich mit dieser gründliche Selbstbesinnung verband, nahe gelegt. Ausdruck gab ihr David Hume, wenn er schon 1739 f. in seinem Traktat über die menschliche Natur betonte und danach in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wiederholte, dass alle unsere Gedanken aus Eindrücken (impressions) unbekannter Dinge auf unsere Sinne hervorgehen und solche Dinge also uns nicht anders denn als ein im engen Kreise unseres Selbst, in meinem und in deinem Vorstellungsvermögen Erschienenes gegeben und bekannt sind. Rechten und entschiedenen Ernst hat jedoch mit dieser Grundbesinnung erst Kant gemacht und konnte vielleicht erst er machen. Erst er nämlich wusste ihr ein Gift zu nehmen, das derselben sowohl bei dem Schotten Hume wie bei dem von diesem im letzten Abschnitt seiner „Untersuchung" als Haupt aller alten und neuen Skeptiker gepriesenen irischen Bischof Berkeley noch innewohnt: das Gift der Parteilichkeit und Übertreibung mit seinen unheilvollen Wirkungen.

Wir finden den Ausdruck der in Rede stehenden Besinnung bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft, z. B. in dem Satze (bei Rosenkranz S. 389): „Es sind die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren ausser derselben gar nicht." Und S. 390: „Uns ist wirklich nichts gegeben als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen." Von Kant wird mit Entschiedenheit die ganze Zeitlichkeit mit allem ihrem unerschöpflichen Inhalt als solche dem menschlichen Gemüt und seiner blossen Auffassung zugeeignet; aber, wohlzumerken, weil er sich gerade hierin und hierdurch völlig von den beiden genannten Skeptikern trennt, nicht, ohne alle innerhalb der Erfahrung bisher gemachten und zu machenden wesentlichen Unterschiede zu belassen und völlig anzuerkennen. Berkeley und Hume dagegen nahmen Partei für den einen Bestandteil der Erfahrung, den sinnlichen, zu Ungunsten des anderen, des intellektuellen oder geistigen.

Auf unseren gegenwärtigen Fall angewendet verbleibt es also bei der zuerst von Plato gefundenen Unterscheidung zwischen den einzelnen schönen Gegenständen, köstlichem Gerät oder Schmuck, und dem damit nicht Vergleichbaren, Gestaltlosen, dem notwendig niemals zu Vermissenden, wo auch immer entstehende und vergehende einzelne schöne Gegenstände von uns angetroffen werden. Nur ist die von Plato als überschwänglich bezeichnete objektive Bedingung des Schönen, an der, was von Gesichtern und Händen u. dgl. schön sein solle, Anteil haben müsse, zu einem Überschwänglichen in dem urteilenden menschlichen Subjekt geworden oder, mit Kants Ausdruck, aus einem nur kaum und mit Mühe

Digitized by Google

und bloss wie an einem nachschleppenden Zipfel zu erfassenden vermeintlich Transscendenten zu einem in eines jeden, auch des gemeinsten, Menschen Besitz befindlichen Transscendentalen.

Es ist nur eine andere Benennung, wenn wir das der Menschennatur angehörige allgemeine Mass in der strengen Absonderung, die von uns, wenn überhaupt, nur schwer zu erreichen ist, mit Kant als ein reines Apriori bezeichnen und die Fülle und Mannigfaltigkeit der einzelnen schönen Gegenstände der Erfahrung dagegen auf ein Aposteriori zurückführen, das aus einem unerschöpflichen Borne strömt.

So also erklärt sich die entschiedene Abweichung Kants von Plato in der Fassung eines und desselben Moments.

Auf eine wohlthätige Folge dieser Umänderung bei Kant wurde schon am Schluss des zweiten Kapitels hingewiesen. Noch nicht aber ist erwähnt, dass dasjenige, wovon wir schon in unserem ersten Kapitel wenigstens eine Probe vorlegten, die erschöpfende Darlegung der einzelnen Merkmale des ästhetischen Gefallens oder des Schönen, wie sie in der Exposition von Kants Analytik vorliegt, gleichfalls der Kantischen neuen Fassung verdankt wird.

Plato konnte an eine solche vollständige Auseinandersetzung noch nicht wohl denken. Denn ihm erschien, wie wir schon andeuteten und wie er durch den Mund der weisen Diotima, Gastmahl Kap. 28, hinlänglich zu verstehen giebt, die letzte Ursache der Schönheit, wir würden heute sagen, der Erfahrung der Schönheit aller einzelnen Gegenstände, das Schöne an sich selbst, sofort als etwas kaum noch zu Fassendes, das einer weiten See gleich für das geistige Auge sich ins Unendliche und in undurchdringliche Nebel verliere. Ganz anders nun, nachdem durch Kants neue Fassung gerade dasjenige, das dem Plato sich zu entziehen schien, als in der Gewalt eines jeden Menschen befindlich offenbar geworden ist. Nun verlieren sich umgekehrt vielmehr die am menschlichen Masse zu messenden schönen Gaben und Produkte der Natur ins Unendliche und nie Auszuschöpfende, ein Gegenstand nie abzuschliessender Beobachtung und Vergleichung.

Und nicht genug, dass nun eine vollständige Darlegung der Merkmale der Schönheit möglich geworden ist. Es konnte jetzt sogar eine Rechtfertigung der überschwänglichen Anmassung, deren sich ein Menschenkind in Urteilen des Geschmacks schuldig zu machen scheint, wenn es für seine Sprüche die Zustimmung aller anderen Beurteiler, also Allgemeingültigkeit fordert und dieselben als notwendig behauptet, mit Aussicht auf Gelingen unternommen werden. Dies ist etwas in der bisherigen Philosophie geradezu Unerhörtes. Wir haben im Unterschiede von Kant diese Deduktion der Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Kürze wegen gleich mit der Exposition im ersten Kapitel am Schluss verbunden, wohin zurückzuverweisen gestattet sei.



Hier wollen wir nur noch einmal betonen, dass die Rechtfertigung dieser Ansprüche des ästhetischen Urteils unter eine bedeutsame einschränkende Bedingung gestellt war. Bedingung ist, dass die Beurteilung von allen privaten individuellen subjektiven Befangenheiten frei sei. Das nun aber ist ein Verlangen, das in Wirklichkeit vielleicht nie erfüllt wird, so dass wir für kein wirklich gefälltes Urteil über Schönheit eines Gegenstandes die Anerkennung aller andern zu fordern je berechtigt sind. Insofern also würde jene Deduktion nur die Rechtfertigung eines Ideals, nicht einer überall schon anzutreffenden gemeinen Wirklichkeit bedeuten.

Da aber dasjenige, was Kant vorsichtig allein in Betracht zieht, in der That doch allen wirklichen noch so stark verunreinigten Urteilen des Geschmacks zu Grunde liegt, so ist diese Beschäftigung mit dem Ideal auch für die Wirklichkeit nicht etwa verloren. Enthält sie doch eine Aufforderung zu sorgsamer Reinhaltung und Reinigung solcher Urteile von allem Fremdartigen, bloss Subjektiven. Und weiter bildet dieser Hinweis auf ein Ideelles, das der Wirklichkeit zu Grunde liegt, einen festen bleibenden Hort gegen allerlei Angriffe auf das gemeine Geschmacksvermögen. Solche Anfechtungen werden gerade durch dessen wirklichen, oft misslichen Zustand veranlasst und zielen selbst auf seine völlige Verdrängung ab, um an Stelle des allgemeinen Geschmacks allein die verschieden begründete, zum teil auch in ihrer Gestalt wechselnde Befangenheit von Fachleuten, Technikern und Kunstgelehrten, als einzig massgebende Autorität zu setzen. So jedoch würden wir zwar nicht aus dem Regen unter die Traufe, aber doch wohl auch noch nicht unter ein sicheres Dach geführt.

Wohlmeinende neuere Künstler haben bei dem zunehmenden Subjektivismus moderner Künstler und Kritiker vielmehr schon den so leicht gefährdeten und verunreinigten rohen Geschmack und seine Grundlage, den gesunden Menschenverstand, im Publikum als dasjenige in den modernen stürmischen Kunstbewegungen bezeichnet, ohne dessen Vorhandensein und Vorhalten in der Kunst längst alles drunter und drüber gegangen wäre. Wir denken hier z. B. an einen in Künstlerkreisen mit Beifall aufgenommenen und auch als Sonderabdruck aus der „Deutschen Revue“ vom September 1898 veröffentlichten Artikel von dem Düsseldorfer Landschaftsmaler Heinrich Deiters über „Künstler, Kunstschreiber und den gesunden Menschenverstand“. — Was dürfen wir danach erst von einem Volksgeschmack hoffen, der unter der Zucht des Ideals, so weit dieses in einer schönen Kunst hoher und lauterer Meister von Genie, wie etwa in Albrecht Dürers Stich „Ritter, Tod und Teufel“ und in Alfred Rethels beiden Holzschnitten vom Tode Verwirklichung und Bekräftigung gefunden hat, als seinem Gewissen steht!

Digitized by Google

Während wir uns soeben aus unserem ersten Kapitel wieder vergegenwärtigten, wie wir die Allgemeingültigkeit der Urteile eines reinen Geschmacks zu begründen haben, ist vielleicht dem Leser schon aufgefallen, dass von Kant durch sein Zurückgehen auf eine nicht irgendwie, so oder so, subjektiv getrübte Thätigkeit eben derselben menschlichen Auffassungsvermögen, die für gemeine Erkenntnis in Betracht kommen, aus Anlass der gegebenen Vorstellung z. B. eines Palastes eine uralte dunkle Ahnung verständlicher gemacht ist. Wir meinen die Sage von einer tiefen Verwandtschaft des Schönen mit dem Wahren, bis dahin nicht viel mehr als ein völlig rätselhafter Traum.

Die bei Gelegenheit der Rechtfertigung des Geschmacks in seinen Ansprüchen von uns angedeuteten Gefährdungen des lebendigen gemeinen Menschenurteils in seiner Reinheit, z. B. durch die Sensationen gröberer Reize und deren Vordrängen an seine entscheidende Stelle oder auch durch das Betonen blosser grösster Naturwahrheit von Kunstwerken und der Illusion dieser, sind aber nicht die einzigen. Es findet sich auch eine Bedrohung der Stellung des Geschmacks als eines autonomen obersten Beurteilungsvermögens in der öffentlichen Meinung durch einen argen Streit.

Dieser entspinnt sich aus dem gewöhnlichen sinnlichen Denken und dem Hange dieses, blosse Erfahrungsgegenstände als solche schon für Dinge an sich selbst anzusehen, einem Dogmatismus, dem die Kantische Kritik überall mit ihrer schon erwähnten Grundbesinnung entgegentritt.

Gerade die Einzigartigkeit des Geschmacks, die in seiner Subjektivität und dabei doch beanspruchten Objektivität bei und mit einander besteht, scheint ein Missverständnis und daraus entstehenden Widerstreit veranlassen zu müssen. Diese entwickeln sich eben deshalb in einem jeden von uns Menschenkindern, kommen aber auch hier wie auf anderen Gebieten menschlicher Erkenntnis gleichfalls äusserlich in grossen Parteien in der Menschheit und in deren Kampf mit einander zum Ausdruck. Hier nun so, dass man einerseits wohl zu begreifen vermag blosse Subjektivität des Geschmacks von der Art, wie sie nach unserem 1. Kapitel beim Zungen- und Gaumengeschmack statt hat als Wirkung eines und desselben Gegenstandes auf leibliche Organe, die bei verschiedenen Personen vielleicht nicht ganz gleich geartet sind. Diese Wirkung wird deshalb auch bei verschiedenen Individuen nur zufällig übereinstimmen, und ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit kommt nicht auf. Solches wahrheitswidrige Hinunterdrücken des geistigen Geschmacks auf eine dem Zungengeschmack entsprechende niedere Stufe ist aber bei denjenigen anzutreffen, die sagen: „Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack", und deshalb „lässt sich über den Geschmack nicht streiten".

Hiergegen nun regt sich notwendig eine Gegnerschaft, welche auf die natürlicherweise ebenfalls beanspruchte Objektivität des

Digitized by Google

Geschmacks sich stützt und am Ende meint, sogar mit wissenschaftlicher Strenge und Unanfechtbarkeit jene Formen feststellen zu können, die, wie sich ein Anhänger dieser Partei einmal ausdrückt, dem schönen vor dem hässlichen Gehäuse den Vorzug geben.

Wenn nach diesen Objektivisten die Entscheidung über ein Gemälde nicht nur dafür, ob es naturwahr oder, besser nur, ob es gross oder klein, sondern ob es schön ist, gleichsam bei einer im Schranke aufzubewahrenden und nur noch an das gegebene Bild anzulegenden Elle mit ihren genau bestimmten Unterabteilungen liegt, so wäre in der That der Anspruch des Geschmacks auf Allgemeingültigkeit und Objektivität sehr wohl zu verstehen, in sich klar, so zu sagen wasserklar. Das kann nun freilich von einer Verbindung von Subjektivität und Objektivität, Feuer und Wasser, in eins, wie sie Kants Kritik als Eigentümlichkeit des gemeinen Geschmacks unentwegt und treu festhält und verficht, nicht behauptet werden. Sollte jedoch bei den letztgenannten Objektivisten nicht im Gegensatz zu den früheren Subjektivisten von einem wahrheitswidrigen Überschrauben des Geschmacks geredet werden dürfen?

Jedenfalls aber ist bei diesen wie bei jenen, und das heisst: bei allen möglichen Parteien, von einem Mangel an gebührender Achtung vor sei es begreiflichen, sei es unbegreiflichen Thatsachen der Natur und Erfahrung zu sprechen. Denn ein bloss Ersonnenes und Ausgeklügeltes ist in Urteilen des Geschmacks die Betonung des Subjekts und der Unerlässlichkeit von dessen eigenem Schmecken zum Behuf der Beurteilung ganz und gar nicht. Vielleicht hat sogar diese Eigentümlichkeit dem geistigeren Geschmack den gleichen Namen mit dem Zungen- und Gaumengeschmack zugezogen, und in ebenderselben Eigenschaft dürfte auch begründet sein, dass man sich die Schönheit eines Gedichtes oder eines Bildes ebenso wenig wirklich aufschwatzen lässt wie den Wohlgeschmack einer Speise. Ein bloss Erdichtetes aber ist genau ebenso wenig der Anspruch auf den Beifall eines jeden anderen zu meinem Urteil.

Von einem Manne wie Kant, der in erster Linie, was allerdings z. B. Fichte, der Moralprediger, noch nicht beachtet hat, als Naturfreund und Naturforscher angesehen sein will, war nun zunächst Achtung vor dieser Thatsache und wahrheitsgemässes Stehenbleiben bei ihr zu erwarten; von eben demselben als einem gründlichen Denker danach aber freilich auch die Besinnung, dass es sich bei dem so beschaffenen Urteilen des Menschen um ein blosses Phänomen, zu deutsch: Erscheinung, eine blosse Erfahrung handelt, das heisst: nicht schon um ein Letztes, sondern um etwas, das in der Besinnung noch für ein Letztes Raum lässt.

Ein derartiges Letztes aber nun bietet sich dar in dem von uns im zweiten Kapitel erwähnten gestaltlosen Schönen Platos,

Digitized by Google

„dem an und für sich immer einartig seienden", das heisst doch wohl: einem Übersinnlichen von gänzlich unbestimmter Art für unsere menschliche Auffassung. Nehmen wir eine Beziehung auf den Begriff dieses Übersinnlichen an als einer Sache, die dem Subjekt, das über Schönheit einer Blume urteilt, und ebenso diesem beurteilten Gegenstande in der Erfahrung des Subjekts zu Grunde liegt, so sind in dem unter diesen Beziehungen entstehenden Urteil sowohl die Gewissheit, dass ich für mich selbst die Blume als schön erkenne, wie auch die darüber hinausgehende Ausdehnung der Gültigkeit des Schönheitsprädikats auf alle anderen Beurteiler oder, mit anderen Worten, die Gewissheit, dass die Blume schön ist, mit einander ganz wohl zu verstehen.

Die Rücksicht auf den Begriff des Übersinnlichen von unbestimmter Art würde aber auch den Widerstand der blossen Subjektivisten gegen die mit dem bestimmten eingeteilten Massstab ihrer Elle auf sie vorrückenden Objektivisten wie auch andererseits die Gegnerschaft dieser Objektivisten gegen eine Art von blossem Zungen- und Gaumensubjektivismus erklären. Dass der berechtigte Widerspruch aber auf beiden Seiten, wie die Jahrtausende her vor dem Erscheinen von Kants Vernunftkritik geschehen ist und auch künftig schwerlich unterbleiben wird, in völlige Ausschliessung des Gegners ausartet, geschieht unter Einwirkung des sinnlichen Dogmatismus der natürlichen Denkweise. Dieser verbitternden Übertreibung für die Zukunft mehr und mehr zu wehren, ist die Aufgabe einer Kantischen Vernunftkritik.

Dass nun Kant den Begriff eines für uns völlig unbestimmten Übersinnlichen als letzte Ursache aller Urteile des Geschmacks und aller Schönheit annimmt, erscheint nach der Absonderung der allgemeinen Merkmale des Schönen in der Exposition der Analytik, wie sie in einer Probe in unserem ersten Kapitel vorliegt, sehr verständlich, ja unvermeidlich. Wie aber sollen wir uns die gleiche Annahme schon bei Plato erklären, bei dem wir das Fehlen jener Ausscheidung eines Mittleren als grössten Mangel bezeichnen mussten? Hier bleibt als einzige Auskunft der alldurchdringende Tiefblick des Genius, dem nun nach Jahrtausenden endlich Kants kritische Zergliederung zur dauernden Rechtfertigung verholfen hat.

4. Kapitel.

Herstellung einer Brücke zwischen dem Wahren und dem Guten durch das Schöne.

Wir blicken noch einmal auf den rasch durchlaufenen Inhalt von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft zurück. Von Aufdecken, Darlegen in einer berichtigten Form, danach Rechtfertigung eines neuen platonischen Moments schritten wir zuletzt vor zur Verteidigung desselben in seiner einzigartigen zarten Eigen-


Digitized by Google

tümlichkeit gegen Anfechtungen von links und von rechts her und damit zu seiner dauernden Bergung aus einem Streit, der nie erlischt und allzu leicht verderblich wird. Wir haben auch nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass die Auflösung der Antinomie in diesem Falle zunächst und vor allem auf der unverbrüchlichen Achtung Kants, des Physikers, vor der Natur und vor gegebenen Thatsachen beruht. Diese lässt ihn übereiltem Schliessen und Vernünfteln gegenüber treu an dem Gegebenen und seiner Eigentümlichkeit festhalten, vorenthält aber dann auch nicht, sondern gewährt vielmehr in einer für uns Menschen wohl abschliessenden Gestalt dasjenige, worauf es das Vernünfteln in seinem rücksichtslosen Vordringen einzig abgesehen hatte: nämlich eine letzte Ursache der Natur und Beschaffenheit unseres Wohlgefallens am Schönen aller Art.

Der Schluss unseres dritten Kapitels aber dürfte den Leser hinlänglich überzeugt haben, dass die Form eines Schiedsgerichts zwischen zwei Parteien auch in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft von Kant keineswegs gesucht und früheren Abteilungen der Kritik nur nachgekünstelt ist, wie auch hier wieder Schopenhauer und Paulsen gemeint haben. Von diesen tadelt der erstere in seiner Kritik der Kantischen Philosophie ganz besonders die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft als „an den Haaren herbeigezogen".

Wenn wir so der Verkennung der innerlichen Begründung der äusseren Gestalt auch der Kritik von 1790 entgegentreten müssen, so wollen wir doch auch hier durchaus nicht die mannigfachen Mängel von Kants Darstellung bemänteln, sondern möchten vielmehr Kants eigene Bezeichnung der Kritik der reinen Vernunft als einer „rohen Bearbeitung" Moses Mendelssohn gegenüber auch auf die Kritik der Urteilskraft wie überhaupt auf alle Teile der Kantischen Kritik ausdehnen. Gut aber, dass Kant sich durch die von ihm selbst empfundene Dunkelheit und Verwickelung des Problems der ästhetischen Urteilskraft, über die er sich in der Vorrede ausspricht und auf die er auch nachher noch einmal in der zweiten Anmerkung nach der Auflösung der Antinomie zurückdeutet, nicht von der Leistung desjenigen hat abschrecken lassen, was nur er geben konnte.

Den wenn auch durchaus nicht bloss äusserlichen Mängeln der Darstellung kann jetzt allmählich abgeholfen werden. Hätte ihnen aber nicht schon längst abgeholfen sein sollen? Diese Frage legt ein Blick auf die Geschichte der Philosophie im letzten Jahrhundert zumal in Deutschland nahe genug, ein Blick auf die Nachfolger Kants an den Universitäten und ihre längst zusammengefallenen Kartenhäuser, die an Güte schwerlich auch nur denjenigen gleichzustellen sind, die Kant im Eingange zum dritten Hauptstück des ersten Teils der „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" im Jahre 1766 als Ge-

Digitized by Google

dankenwelten von Luftbaumeistern vor Augen hatte. Zumal beim Gedenken an den Wunsch, den Kant so oft in seinen Büchern seinem Leser ans Herz legt, er möge seine Bemühungen mit denen des Verfassers vereinigen und das Seinige dazu beitragen, um den von Kant gebahnten Fusssteig zur Heeresstrasse zu machen.

Ehe wir nun Kants Lehre vom Schönen verlassen, müssen wir noch einmal auf die Frage unseres ersten Kapitels zurückkommen, ob und inwiefern durch denjenigen Teil der kritischen Philosophie, der von der Schönheit handelt, eine Brücke zwischen dem Wahren von 1781 und andererseits dem sittlich Guten von 1788 hergestellt ist.

Über die innere Verwandtschaft des Schönen mit dem Wahren, über dessen kalte Erkenntnis die Beschäftigung mit jenem hinausführt, dürfte das in dem vorangehenden Abschnitt Gesagte genügen. Dass aber die Brücke der Schönheit, die von der Wahrheit ausgeht, über die Kluft hinüber wirklich bis an die andere Seite des sittlich Guten hinführt, dafür weist Kant in dem § 59 „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ auf eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten hin.

Es kommt hier besonders der in unserem ersten Kapitel erwähnte Anspruch auf allgemeine Zustimmung für unsere Urteile über Schönheit und Unschönheit von Gegenständen in Betracht. Denn erinnert dieser Anspruch nicht an die allerdings allererst von der kritischen Philosophie gewonnene strenge Formulierung des sittlichen Gesetzes, die Formel der Allgemeingültigkeit, vermittelst deren wir mit deutlichstem Bewusstsein in Zweifelsfällen feststellen, ob ein Verhalten, das sich uns in gegebener Lage empfiehlt, in der That zu wählen oder zu verwerfen ist? — Wahrhaftigkeit, Treue, Keuschheit u. s. w. eignen sich zum äusseren und inneren Verhalten nach dieser Probe, so dass man mit ihnen, wie es heisst, jedermann frei unter die Augen treten kann mit dem stillschweigenden Anspruch, dass alle anderen sich ebenso betragen.

Die Ähnlichkeit nun zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten in dieser Hinsicht oder, wie Kant mit scharf treffendem Ausdruck sagt, „die Analogie“ der Reflexion über das Schöne und das Gute ist unverkennbar. Nur dass im Praktischen als eine deutliche Forderung erscheint, was bei Urteilen des Geschmacks noch als blosse Erwartung sich darstellt, nach deren Erfüllung wir doch gern z. B. in Museen und Theatern um uns sehen. Im Gebiete des Wahren und der blossen kalten Erkenntnis ist es eine kaum noch empfundene, von keinem Zweifel angefochtene sichere Voraussetzung.

Einmal aufmerksam gemacht auf diese Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten, genauer: in dem Denken über dieses und jenes, bemerken wir leicht noch andere Ähnlichkeiten.

Digitized by Google

So das von irgend welchen Zweckerwägungen völlig Unabhängige, Unmittelbare sowohl in dem Wohlgefallen an der Anschauung einer Tulpe wie auch in demjenigen an dem Begriffe von unwandelbarer Treue und Redlichkeit in der Freundschaft. Weiter: die Unabhängigkeit beider Arten des Wohlgefallens von jedem besonderen Interesse und Verlangen persönlicher Art, von Hunger, Durst und jedem anderen Appetit. Endlich hier wie dort das innerlich Einstimmige, Harmonische, tief Ruhige: die Stille der Seele darin.

Diese Ähnlichkeiten fallen um so mehr auf, da übrigens die Geistesthätigkeit im Urteil über Schönes und über Gutes keineswegs ganz die gleiche ist. Denn als Ursache davon, dass uns eine Blume gefällt oder auch missfällt, haben wir eine reflektierende Anschauung derselben anzusehen, demnach aber ein Verbleiben unseres Geistes im Gebiete der Anschauung auf der Gestalt, die uns vorliegt, gleichsam ein Auf- und Niederwandeln auf dieser, welchem Verweilen wir je nachdem uns hingeben oder auch widerstreben. Dagegen hat das allgemeingültige Wohlgefallen, das uns z. B. durch das unentwegte Festhalten an einer einmal ergriffenen grossen und guten Aufgabe abgenötigt wird, ein blosses Denken und den allgemeinen Begriff solches Verhaltens zur Voraussetzung.

Diese Verschiedenheit in den Geistesthätigkeiten selbst aber muss doch auch in der Beschaffenheit des Wohlgefallens, das dadurch bewirkt wird, zum Ausdruck kommen.

In der That ist es bei dem ästhetischen Urteil einzig eine Harmonie der durch die Vorstellung einer Blume oder einer menschlichen Gestalt angeregten und an ihr thätigen Vorstellungskräfte, die wir mit Lust empfinden. In dem Begriff der Treue dagegen und anderer allgemeingültiger Verhaltungsarten werden wir einer Freude an der Einstimmigkeit des Willens mit sich selbst, die in dieser Vorstellung nie zu vermissen ist, bewusst. Von dieser Freude sind wir auch gewiss, dass nicht nur wie bei dem Schönen alle sinnlich-vernünftigen Wesen, kurz: alle Menschen, sondern, welche vernünftigen Wesen wir auch ausser den Menschen und über sie hinaus uns denken mögen, sie teilen müssen.

Der auffälligste Unterschied aber dürfte sein, dass das Gefallen an einer schönen Gestalt interesselos und rein beschaulich nicht nur anfängt, sondern auch in diesem Zustande unveränderlich verbleibt, durch das in der Vorstellung Gegenwärtige schon völlig befriedigt, während das Gefallen an Treue und Redlichkeit, das zwar ebenso uninteressiert anfängt, doch ein Interesse an der Existenz solcher Handlungen auch ausserhalb der blossen Vorstellung mit sich führt, nämlich bewirkt. Deshalb ist es mit einem nötigenden Stachel und Antrieb verbunden.

Ziehen wir das Schlussergebnis aus dieser Übersicht der Ähnlichkeiten und der Verschiedenheiten für das Verhältnis einer

Digitized by Google

wirklichen ernsten Beschäftigung mit reiner hoher Schönheit in Natur und Kunst zum Sittlichguten: jene wird geeignet sein, in die rechte Stimmung auch für strenge Sittlichkeit des Verhaltens zu versetzen. Und sollte man nicht so viel in der That von einer empfänglichen Aufnahme einer Goetheschen Iphigenie oder auch von Goethes Hermann und Dorothea erwarten dürfen, ja auch von einer verweilenden und sich wiederholenden Betrachtung eines praxitelischen Hermes oder des so unsagbar keuschen, ernsten und treuherzig-innigen Liebesfrühlings von Max Kruse, eines Tizianschen Zinsgroschens und der sixtinischen Madonna des Rafael? Es ist dieselbe reine Luft, nur in der Strenge unterschieden, die im Reiche der echten Schönheit und in dem des Sittlichguten weht.

Auch wird mit unserer Bezeichnung des Verhältnisses nichts Unerhörtes behauptet. Ja, diese Auffassung scheint schon diejenige Platos gewesen zu sein, mehr allerdings nach einem Eindruck, der im Publikum von dessen Gesprächen verbreitet ist, von ihrer künstlerischen, anmutigen Form bei dem tief ernsten Inhalt, als nach dem Wortlaut seiner Lehren. Denn Plato scheint einen Übergang von blossen schönen Natur- und Kunstdingen selbst zu hoher Tugend nicht gekannt und anerkannt zu haben, sondern einzig von dem Übersinnlichen, das dem Wohlgefallen am Schönen zu Grunde liegt, von demjenigen, was er das Schöne an sich selbst nennt. In Bezug auf denjenigen Menschen, der bis zu dieser Höhe sich erhoben hat, was aber doch etwas völlig Anderes als blosse Natur- und Kunstbetrachtung ist, die bei den Gegenständen verweilt, lässt er freilich Diotima im Gastmahl Kap. 29 den Sokrates fragen, ob derselbe wohl ein schlechtes Leben führen könne. Ob Sokrates nicht meine, fährt sie fort, dass ein solcher nicht bloss geringe Nachbilder der Tugend, sondern das Original selbst, wahre Tugend, erzeugen und aufziehen werde?

Wir sind danach zwar berechtigt zu sagen, dass für Plato der Eros, die durch das Schöne entzündete Liebe, der Führer zu herrlichen Tugenden und zu allem Höchsten war. Aber angesichts der etwas geringschätzigen Äusserungen besonders in dem zweiten und dritten der platonischen Bücher vom Staate über Kunst und Künstler, über Homer und andere grosse griechische Dichter, die zwar durch den besonderen Zusammenhang in einem pädagogischen Abschnitt bedingt sind, muss man sich wohl hüten, die Schätzung Platos für die Erhebung des Geistes zu der letzten Ursache des Schönen auf die Gegenstände schöner Natur und zumal Kunst selbst zu übertragen. Die Philosophie hat in Plato noch nicht diejenige hohe Unparteilichkeit erreicht, die sie befähigt, den gegründeten Ansprüchen sowohl der Kunst des Schönen wie der Wissenschaft des Wahren auf Selbständigkeit völlig gerecht zu werden. Beide Bedürfnisse mit einander befriedigt erst die Kan-

tische Kritik, deren dritter Teil in seinem ersten Abschnitt geradezu dem Zweck gewidmet ist, der Schönheit den eigenen, dauernden Platz, der ihr gebührt, allen Widersachern von rechts wie von links, von unten wie von oben gegenüber in der Welt zu sichern.

So dürfen wir denn Kant im Unterschied von Plato als Verteidiger der Selbständigkeit der Schönheit und ihrer Kunst bezeichnen. Wenn wir aber dies thun und mit ihm in der Schönheit nicht mehr als ein Symbol, d. h. eine nur sehr indirekte Darstellung der Sittlichkeit, erkennen, die also mit einem platten unmittelbaren Moralisieren, wie es Schiller in der Satire „Shakespeares Schatten" geisselt und wonach am Schlusse des Schauspiels das Laster sich erbricht und die Tugend sich zu Tische setzt, nicht das Mindeste gemein hat, so wollen wir doch auch nicht eine Andeutung am Schlusse des letzten Paragraphen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft übersehen. Hier meint unser Philosoph, dass die Strenge des sittlichen Verhaltens, die immer nur mit Mühe zu erreichen und zu behaupten ist, und die Gewöhnung an sie eine bessere Propädeutik für Reinheit und Höhe des ästhetischen Geschmacks sei als umgekehrt. Ein wertvoller Wink unseres kritischen Philosophen, der aus der Einsicht in die ganze Schwierigkeit der Verwirklichung echter Tugend, aber auch echter Schönheit in dieser Welt hervorgeht und der gemeinen Meinung über diese Dinge wenig gemäss ist. Denn diese ist wohl bereit, im Schönen eine Schule für das Sittlichgute zu sehen, gar nicht aber umgekehrt. Kant begründet seine paradoxe entgegengesetzte Ansicht sehr einleuchtend damit, dass nur von der von ihm empfohlenen Ordnung eine bestimmte unveränderliche Form für den Geschmack zu erhoffen sei. Übrigens würde durch solche Unveränderlichkeit und Einheit die grösste Mannigfaltigkeit und Naturwahrheit im Inhalte der von diesem Geschmack gut zu heissenden Kunstwerke keineswegs ausgeschlossen sein.

Es wird kaum noch erforderlich sein anzugeben, dass durch Kants Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten nunmehr der Beweis für eine Verbindung des Wahren mit dem Guten, nämlich durch das Band der Schönheit, vollendet ist.

(Der zweite Teil folgt im nächsten Hefte.)

Digitized by Google

Zur Erinnerung an Karl von Hase.

Festrede,

gehalten bei der Denkmals-Enthüllung in Jena am 11. Juli 1900

von

Friedrich Nippold.

Hochverehrte Festgenossen!

Was kann an dieser Stätte, in diesem Augenblick über einen Mann wie Hase gesagt werden? Wie lässt das geistige Bild des allverehrten Patriarchen sich überhaupt zeichnen, während wir doch alle ungeduldig darauf warten, die Verkörperung seines Wesens mit Augen zu schauen? Von irgend welcher wissenschaftlichen Würdigung des gelehrten Forschers kann hier nicht die Rede sein. Auch die knappste Zusammenfassung eines schier unermesslichen Stoffes wäre in diesem Moment unthunlich. Nur darum kann es sich handeln, das zum Ausdruck zu bringen, was unser aller Herzen gemeinsam bewegt.

Eben deshalb aber drängt sich demjenigen, der dem persönlich Unersetzlichen im Amt, in der Fachwissenschaft folgte, unwillkürlich das gleiche Wort auf die Lippen, wie bei meiner

---

Anmerkung. Über die Enthüllungsfeier des Hasedenkmals haben die Zeitungen und die illustrierten Blätter die üblichen Berichte gebracht. Das — in der That überaus gelungene — Denkmal ist in denselben zur Genüge beschrieben, der äussere Hergang der Feier, die von musikalischen Aufführungen umrahmte Festrede des zeitigen Dekans der theologischen Fakultät und die Übernahme des Denkmals in den Besitz der Stadt durch Herrn Oberbürgermeister Singer desgleichen. Auch der zahlreichen Reden bei dem Festmahl und der sinnigen Nachfeier am Abend in dem (in den Besitz von Herrn Dr. Oscar von Hase übergegangenen) alten Haseschen Berggarten ist wohl nirgends vergessen. Dagegen ist die Festrede (mit Ausnahme der Dorfzeitung vom 25. August 1900) bisher nicht im Wortlaut zugänglich gewesen. Das Gleiche gilt von den hochinteressanten Festgrüssen aus In- und Ausland. Es gereicht uns zur Freude, einige dieser Festgrüsse am Schlusse der Nippoldschen Rede veröffentlichen zu können. Wie sehr die alten Ideale des Comenius in Hases vielumfassender Wirksamkeit zu neuer Geltung gekommen sind, braucht ja keinerlei Darlegung.

Digitized by Google

Einführung im akademischen Senat: Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun. Und daneben das andere Wort, in welches bei Hases Begräbnisfeier unser damaliger Prorektor das philosophische Facit hineinlegte von Hases Stellung in der Gesamtwissenschaft: Sei gegrüsst Ewiges!

Dieser Hintergrund des Ewigen, des Unvergänglichen wird ja niemals so greifbar als bei der Weihe eines Denkmals. Von solchem Hintergrund aus gestaltet sich alsbald die besondere Frage zu einer allgemeinen. Wir fragen nicht mehr, weshalb gerade diesem Einen unter so vielen anderen hochberühmten verdienstvollen Lehrern unserer Hochschule dies Denkmal gesetzt wurde, sondern wir blicken um uns, und dann stellt die Örtlichkeit selbst die Frage: warum wird in Zukunft der Blick aller derer, die nach Jena pilgern, hier Karl Hase schauen in der Mitte zwischen Oken und Fries?

I.

Es ist eine lehrreiche Stufenfolge in unserer nationalen Entwickelung, die sich vor uns aufrollt, wenn wir der Tage gedenken, an welchen die beiden benachbarten Denkmäler enthüllt wurden, und an die gleiche nationale Bedeutung wird in Zukunft ein jeder, der das neue Denkmal neben den alten schaut, wohl zunächst denken. Diese nationale, vaterländische, oder, wie man heute sagt, völkische Seite verlangt daher obenan eine gedrängte Darlegung.

Als das Oken-Denkmal ans Licht trat, zählte man das Jahr 1857. Noch war das trübe Jahrzehnt nicht abgelaufen jener durch die Revolution von 1848 heraufbeschworenen dumpfen Reaktion, die erst im folgenden Jahre einer wirklich neuen Ära hat Platz machen müssen. Aber gerade in jenem Jahrzehnt, in welchem den preussischen Universitäten das freche Wort zugeschleudert werden durfte, die Wissenschaft müsse umkehren, hat unser kleines Jena seine stolzesten Traditionen glaubensmutig gewahrt. Ein solches Zeichen der Zeit, das weithin geleuchtet hat, ist damals die Gedächtnisfeier für Oken gewesen. Wenige Monate nachher hat dann Rückerts Prorektoratsrede über die Aufgabe der Jenaschen Theologie im vierten Jahrhundert der Hochschule ein unzerstörbares Zukunftsprogramm aufgestellt. Und in den ernsten und schweren Jahren vorher ist unserem Hase, wie die Annalen seines Lebens es nachweisen, das Meisterwerk seines Alters, das Handbuch der protestantischen Polemik, herangereift.

Einst hatte der 26 jährige eine alle Einzelprobleme zusammenfassende evangelische Dogmatik herauszugeben gewagt. Der 29 jährige liess das kleine, aber die ganze — heute wichtigste — theologische Disziplin begründende Büchlein über das Leben Jesu folgen, sechs Jahre vor dem theologischen Revolutionsjahr, dem des allbekannten Straussischen Buches. Beides war noch in Leipzig geschehen. Das erste grosse Geschenk, das Hase in Jena seiner

Digitized by Google

Wissenschaft brachte, ist — als das Produkt dreijähriger ernster Zusammenfassung — die erste Auflage der weltberühmten Kirchengeschichte gewesen: ein Werk von 1834. Dann sind eine grosse Zahl von Einzelarbeiten und die immer neuen Auflagen der alten Bücher gefolgt. Aber erst aus den Jahren, in welchen sich Jena auf Oken besann, stammt wieder ein ähnlich zusammenschauendes Werk. Es ist dasjenige, welches die Fahne des schwer darniederliegenden deutschen Protestantismus höher wie jemals erhob.

Fragen wir aber weiter, welche Gedankenbrücke vom Fries- zum Hase-Denkmal uns führt! Das von Fries ist im Jahre 1873 enthüllt worden. Ist es nicht jener bei uns Älteren heute noch nachzitternden jubelnden Freudenstimmung entstammt, die die Erfüllung des heissesten Sehnens des deutschen Volkes erzeugte? Die endlich errungene nationale Einheit konnte hier in Jena schwerlich ein treffenderes Symbol finden, als in dem neugeweckten Dankgefühl für einen ihrer edelsten Vorkämpfer. Ist jedoch nicht die gleiche Ruhmeszeit von 1870 auch dadurch typisch gekennzeichnet, wie unser Hase seine drei Söhne in dem harten Kriegsjahr im Feld hatte, und alle drei ihm das eiserne Kreuz mit nach Hause gebracht haben? Weissagung und Erfüllung aber reihen auch hier einander sich an. Oder wer denkt unter uns dabei nicht zugleich der Gefängniszeit des kaum habilitierten Tübinger Dozenten auf dem Hohenasperg? Oder steht es nicht so, dass alle die geistvollen Werke, dass alle die Ehren und Würden, wie sie kaum je ein Professor erreicht, die Gestalt Hases nicht so volkstümlich gemacht haben, als diese Busse für das, was mit ihm sein Volk — damals noch vergeblich — ersehnte?

Verehrte Festgenossen! Erst jetzt werden Sie es völlig verstehen, weshalb der Hauch der Ewigkeit uns umweht, wenn wir die Sonnenfäden weben sehen von Oken zu Fries, und von Fries zu Hase. Denn die drei Denkmäler sind uns nun nicht bloss beredte Zeugnisse des Ringens und Kämpfens um unsere Volkseinheit, sondern auch Vorbilder der Zukunft unter dem höchsten Gesichtspunkt, den die Menschheitsgeschichte kennt, dass sich keine grosse Idee verwirklicht ohne Martyrium. Die Lösung der Geschichtsrätsel lernt sich nur unter dem Kreuz Jesu Christi. Immer wieder bedarf es der Männer, welche Opfer zu bringen vermögen für ihre Überzeugung; denen das eigene kleine Ich gering gilt im Vergleich mit der grossen Aufgabe, die an sie gestellt ist. Davon zeugt Oken, als er lieber die Professur aufgiebt, als die Isis, die Zeitschrift, die den Gegnern des Deutschtums in einer Zeit, in welcher Deutschland nur für einen geographischen Begriff gelten sollte, so besonders verhasst war. Davon zeugt Fries, als ihm die in seinen Händen zu gefährliche philosophische Professur abgenommen war, aber die „Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung“ sich ihm um so klarer zur „Tugendlehre“ gestalteten. Und müssen wir nicht, wenn wir

Digitized by Google

dieser Dinge in Verbindung mit den Leiden des jungen Hase gedenken, noch immer weiter uns umschauen? Ist es nicht eine recht eigentliche Ruhmesallee deutscher Bekenner (Bekenner = Confessoren im altkirchlichen Sinn des Wortes) geworden, dieser Fürstengraben in der Stadt des fürstlichen Bekenners, vom Reuter-Denkmal dort unten bis zu dem von Stoy oben?

Wenn wir also heute das Hase-Denkmal in die Mitte der anderen gestellt sehen, so verbindet sich damit aufs neue der Rückblick: wie hat sich doch das, wofür jene litten, so herrlich erfüllt! und wie ist doch speziell das, was unser Jena mit angebahnt hat, zu so allseitiger Anerkennung gelangt! Unwillkürlich werden dabei stets wieder die zu so gewichtigen Momenten der Zeitgeschichte gewordenen Stunden in Erinnerung treten, als Fürst Bismarck den Jenaer Professoren das von ihm selber so genannte Colleg las und auf dem Marktplatz den Text „Ohne Jena kein Sedan“ auslegte. Es ziemt sich, gerade bei Hases Denkmalsenthüllung auch dieser Momente nicht zu vergessen, die so würdig sich anreihen an die Begrüssung des 86jährigen Gelehrten durch den 70jährigen Staatsmann am 21. August 1886 in Gastein, von der die Lebensannalen noch lebendig erzählen. Ist nicht aber auch das ein Zeichen einer gründlich veränderten Lage der Dinge, wie vor wenig Wochen der zeitige Leiter unserer auswärtigen Politik das Wartburgfest von 1817, das vielverleumdete, um dessentwillen unsere ganze Universität so hart büssen musste, gekennzeichnet hat als den Ausgangspunkt der Erkenntnis der Notwendigkeit der deutschen Flagge auch auf dem Meere! Und hinfort wird nun Hase inmitten aller jener vom Geist des Wartburgfestes getragenen Männer hier stehen, er, der die Ideale der Jugend treu bis ins höchste Greisenalter gepflegt hat, treu gegen sich selbst, auch den ungünstigsten Tagesströmungen gegenüber, treu gegen den Gott seiner Jugend. Wie trifft es nicht auf ihn so besonders zu, jenes fromme Lied Julius Sturms, das aller Möncherei und Muckerei Krieg ansagen darf in dem demütig stolzen Bewusstsein:

Der eignen Würde mir bewusst,
Gilt gleich mir Lob und Spott.
Denn in den Tiefen meiner Brust
Wohnt der lebend'ge Gott.

Und wert gilt mir nur seine Gunst
Und nicht der Welt Geschrei.
Nur ihm verdank' ich meine Kunst
Und meine Kunst ist frei.

II.

Hochverehrte Festgemeinde!

Es ist auch noch ein weiterer Grund, aus welchem ich das Sturmsche Lied auf Hase anwandte. Denn es redet speziell von

Digitized by Google

der gottbegnadeten Kunst. Nur als eine Künstlernatur aber ist Hase wirklich allseitig zu würdigen. Gilt dies Denkmal in erster Reihe dem Patrioten, so in zweiter Reihe dem Künstler. Unter den Männern der Wissenschaft sind es nur die zugleich mit der künstlerischen Gestaltungskraft ausgerüsteten, die selber wieder zum Gegenstand der künstlerischen Nachbildung werden. Denn auch ihrer Fachwissenschaft ist diese Begabung derart zu gut gekommen, dass das folgende Geschlecht sie unter seinen tüchtigsten Lehrmeistern noch besonders heraushebt.

Es ist keinerlei geringere Wertung der Wissenschaft, wenn wir dieser grösseren Tragweite der Kunst uns bewusst werden. Der höchste Stolz des wissenschaftlichen Forschers liegt in der Selbstlosigkeit, welche es sich stetig bewusst bleibt, dass jedes gelehrte Werk, wie auf einen begrenzten Kreis, so auch nur auf eine begrenzte Zeit einwirken kann, dass dann seine Gedanken sich in andere Formen kleiden. Aber die künstlerische Persönlichkeit, die auch den Büchern ihren Geist einzuhauchen verstand, die lebt fort im Andenken der jüngeren Geschlechter. Darf ich auch hier noch einmal die Fäden sich herüberziehen lassen von einem dieser drei Denkmale zum andern? Von Okens Lehrbüchern der Naturphilosophie und der Naturgeschichte wissen heute nur noch die Fachgelehrten. Das Gleiche ist der Fall bei Fries' philosophischer Rechtslehre und seinem System der Philosophie als evidenter Wissenschaft. Aber der phantasiereiche Begründer des deutschen Naturforschervereins hat fort und fort angeregt zu begeisterter Nachfolge. Und nicht minder der Philosoph, der die Poesie der stillen Brüdergemeinde ins öffentliche Leben hinaustrug. Wenn nun wieder Hase neben sie tritt, so ists, weil auch auf seinem Leben die Verklärung der Kunst ruht.

Für diese schöne Morgengabe der Kunst, die da scharf unterschieden sein will von der blossen Phantasie, diesem Prokrustesbett für die ernste Forschung, haben wir eigentlich nur das unübersetzbare Wort Intuition. Lassen Sie mich darum das, was diese Intuition besagt, etwas genauer erklären durch die Beschreibung eines Mannes, dem sie wahrlich auch im höchsten Sinn zu teil wurde. „Etwas vom Schauen des Dichters muss auch der Forscher in sich tragen. Freilich ist letzterem wirksame und geduldige Arbeit nötig, um das Material zu sichten und bereit zu machen. Aber Arbeit allein kann die lichtgebenden Ideen nicht herbeizwingen. Diese springen wie die Minerva aus dem Kopf des Jupiter, unvermutet, ungeahnt, wir wissen nicht, von wannen sie kommen."

Es ist Helmholtz, der also redet. Und er fährt weiterhin fort: „Wenn der stille Frieden des Waldes den Wanderer von der Unruhe der Welt scheidet, wenn er zu seinen Füssen die


Digitized by Google

reiche üppige Ebene mit ihren Feldern und Dörfern in einem Blicke umfasst und die sinkende Sonne goldene Fäden über die Berge spinnt, dann regen sich wohl auch sympathisch im dunklen Hintergrund seiner Seele die Keime neuer Ideen, die geeignet sind, Licht und Ordnung in der inneren Welt der Vorstellung aufleuchten zu lassen, wo vorher Chaos und Dunkel war." So Helmholtz' Worte bei dem grossen Heidelberger Fest von 1886, die Erwiderung auf die Art, wie dort der Entdeckung der Spektralanalyse und des Augenspiegels gedacht war. Zeichnet er aber nicht in diesen Worten zugleich unseren Hase? Den Hase in so vielen schönen Frühlingszeiten in Rom, aber auch den Hase, der abends still in seinen Berg wandelt, sich daran erfreuend, dass ihm der Marmor immer wieder zum Thon wurde? In diesem sinnigen Bild über die immer neuen Auflagen seiner Bücher hat ja der Mann, den wir so gern den Goethe der Theologie nennen, sich selber als darstellenden, als schöpferischen Künstler gezeichnet. Auch als Mann der Wissenschaft hat er das volle Recht dazu gehabt. Denn er liess es ebenso wie Helmholtz niemals an der wirksamen und geduldigen Arbeit fehlen, um das Material zu sichten und bereit zu machen; es lag ihm jedes Absprechen fern über die Dinge, welche nicht zu seinem eigenen Forschungsbereich gehörten. Dies der Grund, dass diese Künstlernatur zugleich vor uns steht als der echte Historiker, der nicht nur das hellenische Charisma in sich trug, das sein kongenialer Schüler Kyriakos in Athen in ihm so bewundert, sondern der auch selber zum Seher geworden ist in der höchsten Schule aller Geschichtsbetrachtung, der von Israels Propheten. Der Notwendigkeit der Verbindung dieser beiden Elemente ist sich Hase von früh an bewusst gewesen. In dieser Verbindung liegt zugleich das höchste, was er in jedem seiner gewichtigen Werke seiner Fachwissenschaft giebt.

III.

Doch wir sind, meine hochverehrten Damen und Herren, mit gutem Grund davon ausgegangen, dass es an diesem Ort schlechterdings unmöglich sei, einem wissenschaftlichen Lebenswerk wie demjenigen Karl Hase's auch nur annähernd gerecht zu werden. Noch zieht jedes seiner Werke in seiner Eigenart immer ausgedehntere Kreise. Und jedes der berühmten Bücher hat seine eigene Geschichte. Einiges wenige darüber haben manche aus Ihrer Mitte gestern abend gehört. Heute bin ich genötigt, all die Gedankengänge, die sich dabei weiter aufdrängen, wieder zurückzudrängen. Statt dessen stellt dagegen gerade diese Stunde der Denkmalsenthüllung uns schliesslich noch eine ganz anders gerichtete Frage, die sich nicht abweisen lässt: was soll sie uns mitgeben für die Weiterarbeit in den Aufgaben, in den Gefahren der Zukunft?

Digitized by Google

Voll eigener Mitfreude haben wir vorher in den Freudenton eingestimmt über das, was unserem ganzen Volk in dem jungen wie in dem alten Hase gegeben war. Aber auch daraus dürfen wir in einem so feierlich ernsten Moment kein Hehl machen, dass es schwere Sorgen sind, mit denen gerade nach all dem Gewaltigen, was Gottes Gnade dem geeinigten deutschen Volk zu teil werden liess, das Auge eines Mannes wie Hase auf die Zukunft dieses Volkes hinausblicken würde. Nicht nur an die fremde, sondern auch an die eigene Volksseele würde er die Mahnung richten: was hülfe es — wie dem einzelnen Menschen, so — unserem gesamten Volk, wenn es die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?

Mit nur zu viel Recht ist an einem Ehrentag unserer Studentenschaft von einem Mann wie Wildenbruch darauf hingewiesen, dass das junge Geschlecht aufwächst gleich den Söhnen von Millionären, ohne Ahnung, wie mühsam diese Schätze erworben wurden. Wer die Reden Hase's aus den Tagen der jungen Burschenschaft verständnisvoll liest, der hat Mühe, sich in so vielem, was ganz anders geworden, zurechtzufinden. Und ebenso umgekehrt. Seit unser Volk reich und mächtig geworden, sind die alten Ideale von Hase's Studienzeit für nur zu viele zu unpraktischen Irrtümern geworden. Es ziemt uns, gerade im eigenen Haus mit der Selbstkritik zu beginnen. Denn in immer ausgedehnteren Kreisen erhebt sich zugleich ein immer heftigeres Misstrauen gegen die gelehrten Zünfte ausnahmslos, von dem Medizin und Jurisprudenz fast noch mehr betroffen werden, als Philosophie und Theologie. In den Massen der nicht humanistisch Gebildeten wird dieser Gegensatz systematisch geschürt. Aber auch durch unsere gebildetsten Kreise geht ein klaffender Riss zwischen den klassisch und den kirchlich Gerichteten. Soll sich nun gar der alte Streit der Fakultäten erneuern, dem doch Kant den gleichen ewigen Frieden verheissen zu können glaubte, wie den Kämpfen der Völker?

Es ist Hase's reichstes Erbteil, dessen wir uns gerade während solch sorgenvoller Erwägungen mit um so tieferem Dank bewusst werden dürfen. Wie hat doch sein weises Masshalten, sein feiner Takt, jene wieder unübertragbare „Sophrosyne", alle diese Eigenschaften, die sich auch in den Wirren und Stürmen der Revolutionszeit so bewährten, seiner ganzen Lehrthätigkeit den eigentümlichen akademischen Charakter gegeben. Und wie ist nicht eben dadurch zugleich alles, was er für seine Fachdisziplin schuf, der Gesamtwissenschaft zu gut gekommen. Darum ists ein Dreifaches, was ich für unsere Zukunft von der Vertiefung in sein Lebensbild, wie es diese Tage so vielen unter uns gebracht haben, erhoffe. Zunächst die unumgängliche Wechselwirkung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Sodann die energische Wahrung der humanistischen Grundlage aller wirklich allseitigen


Digitized by Google

Bildung. Und endlich die Erinnerung an die oberste Aufgabe der sittlich-religiösen Gemeinschaft: als derjenigen, die allein die Überwindung aller zeitlichen Gegensätze verbürgt im gemeinsamen Aufblick zum Ewigen.

Wie reiche Bergwerksschächte hat nicht der Theologe in Hase in allen diesen Beziehungen erschlossen? Aus der Fülle dessen, was er seinen alten Schülern gegeben, lassen Sie wenigstens drei seiner schwerwiegenden Zukunftsworte den Abschluss bilden für unsere heutige Gedenkfeier! Das erste ist ein Bekenntnis zu jener friedvollen Resignation, in die jeder Einzelteil der Wissenschaft mündet:

> Die Kirchengeschichte hat nachzuweisen, wie das Heil, das von oben gekommen ist, in die Besonderheit eigentümlicher Menschen und Völker eingehend, in immer wechselnden Gestalten sich dargestellt hat, und wie eine die Jahrhunderte durchschreitende Gemeinde forschender und irrender Menschen versucht hat, das Unendliche zu begreifen, das ihnen doch nur als ein Geheimnis offenbart worden ist.

Das zweite ist ein begeistertes Aufblicken zu den Idealgestalten, die seine Vorbilder waren, in dem gleichen Sinn, wie er es uns wurde:

> Was als durchgebildeter Begriff für das Zeitalter noch in harten Kämpfen und Überschreitungen liegt, das ist ahnungsvoll in einzelnen Persönlichkeiten bereits erschienen, die, selber noch im Kampf der Wissenschaft und Frömmigkeit tief bewegt, doch mit hoher Geistesfreiheit festgewurzelt standen im kirchlichen Vaterland.

Das dritte ist ein Wort vertrauender Hoffnung auf die Ernte auch seiner Aussaat:

> Unmittelbar nach dem Eisenacher Attentat haben unsere Studenten uns ein Zeugnis dargebracht, dass sie hier — in der Freudigkeit ihres theologischen Studiums neu gestärkt — der getrosten Zuversicht leben, dass sie, aus unserer Schule seiner Zeit als tüchtige Pfarrer hervorgegangen, der evangelisch-protestantischen Kirche und so auch ihren Lehrern Treue halten werden.

Es ist wie ein Siegel, das unter eine Urkunde gesetzt wird, wenn die erste Anregung zu diesem Denkmal gerade von den leitenden Vertretern der Thüringer Kirchen ausgegangen ist. Die theologische Fakultät unserer Universität hat ihrem tiefen Dankgefühl für die auch ihr in Hase erwiesene Ehre Ausdruck zu geben gewünscht, indem sie zu dem heutigen Festtag die Generalsuperintendenten der Coburger und der Altenburger Kirche, Wilhelm Bahnsen und Rudolf Lohoff, zu Doktoren der Theologie promovierte.

Digitized by Google

Festgrüsse.

1. Begrüssung des Professor Dr. Diomedes Kyriakos aus Athen.

Gruss an Karl Hase.

Erlauben Sie einem griechischen Theologen in Athen, einem dankbaren Schüler und Bewunderer von Karl Hase, seinen Schatten aus der Stadt von Pallas Athene beim Anlass der Enthüllung seines Denkmales in Jena zu grüssen und seiner Dankbarkeit, seiner Bewunderung und seiner Liebe zu Hase Ausdruck zu geben.

Das protestantische Deutschland darf auf seine Theologie und seine grossen Theologen mit Recht stolz sein. Aus der deutschen protestantischen Theologie nährt sich die Theologie aller christlichen Kirchen, aller Konfessionen in allen christlichen Ländern. Die deutschen protestantischen theologischen Fakultäten sind heute der anerkannte Hauptherd der christlichen theologischen Wissenschaft und die deutschen Theologen die Meister und Lehrer der Theologen der ganzen christlichen Welt trotz der konfessionellen Gegensätze, die sie trennen. Ein Theologe, er gehöre einer Kirche und Konfession an, welcher er will, kann heute ohne genaue Kenntnis der kolossalen und grossartigen theologischen Arbeiten in allen Gebieten der deutschen Theologie seit Mitte des 18. Jahrhunderts nicht als ein wissenschaftlich gebildeter Mann betrachtet werden. Bei uns in Athen kann wenigstens Niemand Privatdocent oder Professor der Theologie werden, ohne Deutsch zu verstehen oder in Deutschland studiert zu haben. Die Namen der grossen deutschen Theologen, eines Schleiermacher, De Wette, Hase, Gieseler, Schweitzer, Biedermann, Keim, Lipsius, Holsten, Baur, Nitzsch, Dorner, Müller, Rothe, Neander, Hagenbach, Hofmann (um bloss Tote zu nennen) sind überall in allen christlichen Ländern bekannt und gelten als Autoritäten ersten Ranges in theologischen Fragen.

Einer von diesen Koryphäen ist auch Hase, der grosse Kirchenhistoriker, der grosse Systematiker und Polemiker, der grosse Biograph Jesu, der grosse theologische Schriftsteller überhaupt, geistreich, tief, gelehrt, elegant, kunstvoll wie wenige. Ich bin ein dankbarer Schüler von ihm, ich bewundere ihn, ich liebe ihn.

Ich bin ihm dankbar, da ich von ihm erst gelernt habe, über religiöse Gegenstände frei und wissenschaftlich zu denken. Als ich zum ersten Mal seine Gnosis gelesen habe, ging ein Licht meinem Geiste auf; ich habe damals zum ersten Mal eingesehen, dass man fromm sein und doch frei denken kann, und seitdem (seit 1870) folge ich der rein wissenschaftlichen Richtung sowohl in meinen Vorlesungen als auch in meinen Schriften, ohne

Digitized by Google

aufzuhören, der griechischen Kirche anzugehören, da ich diese meine Kirche, in der ich geboren bin und die eine so grossartige und glorreiche Vergangenheit hat, als die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen des Katholizismus und Protestantismus achte und liebe. Aber der wissenschaftliche Geist kann in allen Kirchen sich geltend machen, so weit sie das ertragen können und ihre jetzige Entwickelung es erlaubt. Die alte alexandrinische Theologie, die Gnosis von Clemens und Origenes, die wissenschaftlich frei war und die damalige Kultur und neuplatonische Philosophie mit dem Christentum zu versöhnen suchte, ist mein Vorbild.

Ich bewundere Hase andererseits wegen seiner Gelehrsamkeit und wegen seiner grossen lehrreichen theologischen Werke, welche wahre Fundgruben theologischer Weisheit sind. Ich bewundere sein Leben Jesu und seine Geschichte Jesu, durch welche Schriften er mit Schleiermacher und vor Strauss der Gründer dieser neuesten theologischen Wissenschaft wurde; sein Lehrbuch der Kirchengeschichte und die grössere Kirchengeschichte auf Grundlage akademischer Vorlesungen, die auf dem kirchengeschichtlichen Gebiete neben den Werken von Neander, Gieseler und Baur mit Recht eine grosse, eminente Bedeutung und hervorragende Stelle haben, und Hase mit seiner gedankenreichen Kürze und geistvollen Gedrängtheit, seinem verschlungenen, geistreichen, rätselhaften Stil, seiner genauen Kenntnis der Quellen und seinen unparteiischen, sicheren Urteilen als den Thukydides der Kirchengeschichte erwiesen haben; seine Gnosis, seine Dogmatik und seinen Hutterus redivivus, die Hase in die Reihe der grössten neuesten Dogmatiker neben Biedermann, Schweitzer, Lipsius und Pfleiderer erhoben haben; seine Polemik, die die gelungenste Antwort gegen Möhlers Symbolik und die mächtigste Waffe gegen die römischen Irrtümer und Prätensionen ist; seine Heiligen und Propheten, die Hase nicht bloss als Theologen, sondern auch als deutschen Schriftsteller ersten Ranges zeigten; seine theologischen Streit- und Zeitschriften gegen Röhr, die Tübinger und andere, und seine theologischen Reden und Denkschriften, durch welche Werke man in die grosse kirchliche und theologische Bewegung Deutschlands während des ganzen vorigen Jahrhunderts eingeführt wird; seine vaterländischen Reden und Denkschriften, in denen wir den grossen Patrioten in Hase sehen und die uns einen Blick in das politische Leben Deutschlands während der letzten Zeiten zu werfen ermöglichen; endlich seine Ideale und Irrtümer und seine „Annalen meines Lebens“, diese geistreiche und lehrreiche Autobiographie, die nicht weniger interessant als die Confessionen von Augustinus und Rousseau und die Monologe von Schleiermacher ist.

Wegen aller dieser Werke bewundere ich Hase nicht bloss, sondern ich liebe ihn auch und finde in ihm den liebenswürdigsten deutschen Theologen der letzten Zeiten. Ein besonderer Grund

Digitized by Google

für mich dazu liegt vielleicht auch darin, dass Hase nicht bloss das alte klassische Griechenland, wie alle gebildete Welt, ehrte, sondern auch für das neuere Griechenland während des grossen Freiheitskrieges von 1821, als er noch ein junger Mann war, und später bis an die letzten Zeiten eine warme Sympathie gehegt hat.

Deshalb komme ich aus Griechenland, ein Hasianer in Athen, um an den Festen beim Anlass der Enthüllung des Hase-Denkmals in Jena dem Geiste nach teilzunehmen und mit ihnen das Denkmal des grossen Jenenser Theologen zu grüssen.

Sei gegrüsst von mir, du Geist von Hase! Dein Denkmal, das wir, deine Verehrer aus der ganzen christlichen Welt, heute in deinem lieben Jena errichtet haben, wird alle Theologie-Studierenden in Jena für unzählige Zeiten an dich und deine grosse theologische Weisheit und deine für Kirche, Theologie und Deutschland grossartige Wirksamkeit erinnern, und den freien Geist und die wissenschaftliche, die neuere Kultur mit dem Christentum versöhnende Richtung wach erhalten, die allein in den neueren Zeiten das von vielen Seiten bekämpfte Christentum retten und für das jetzige Europa seine Segnungen möglich machen kann. So lang es fromme und zugleich frei und vernünftig denkende Geister und eine wissenschaftliche Theologie in der christlichen Welt geben wird, wird dein Name als der eines der grössten Theologen aller Jahrhunderte verehrt werden.

Es lebe dein Andenken, Karl Hase!

2. Begrüssung des Professor Dr. Poszoék, Direktor der theologischen Lehranstalt in Oedenburg (Ungarn).

Hochwürdige theologische Fakultät!
Hochgeehrte Herren Professoren!

Es drängt mich, anlässlich der Enthüllungsfeier des Hase-Denkmales an die verehrlichen Mitglieder jener Fakultät, deren Zierde unser Grossmeister kirchenhistorischer Wissenschaft gewesen, einige von herzinniger Pietät inspirierte Worte aus dem räumlich Ihnen fernen, doch glaubensbrüderlich nahen Ungarnlande zu richten.

Zur Rechtfertigung meines Festgrusses brauche ich wohl keinen äusseren Rechtstitel zu suchen. Derselbe wurzelt in dem kindlichen Gemüte des einstigen (1860/1) Jenenser Theologiestudierenden, in welchem die erhaltene ehrende Einladung zu dem am 11. ds. Mts. stattfindenden Feste alte Erinnerungen an die schönen Tage meiner letzten theologischen Studienzeit wachgerufen und mich treibt, die Gefühle pietätvoller Anerkennung, welche ich dem Andenken meiner grossen Lehrer stets treu bewahrt, zum schlichten Ausdrucke zu bringen.

Ich stehe seit beinahe vierzig Jahren im Dienste unserer ungarländischen evangelischen Kirche, über 23 Jahre als Professor



und Direktor der theologischen Lehranstalt in Sopron (Oedenburg) im Dienste des theologischen Jugendunterrichtes. Der Geist, welcher mich umschwebte, als ich zu den Füssen eines Hase, Rückert, Carl Eduard Schwarz u. A. sass, ist mir zum Leitstern auf meinen bisherigen Wegen geworden, und ich danke unserm guten Gotte, dass es mir vergönnt war, deutsche Wissenschaft, mit innigem Glauben gepaart, unsern ungarländischen Theologiestudierenden vermitteln zu dürfen.

Ich glaube dies nicht allein in meinem Namen aussprechen zu dürfen. Eine grosse Anzahl einstiger Jenenser Studenten, die jetzt in meinem Vaterlande ehrenvolle Stellen einnehmen, stimmen mir zu. Als Nestor der evang. theologischen Professoren Ungarns fühle ich mich berufen, beim Denkmale Hases, bei dessen Enthüllungsfeier ich leider nur im Geiste anwesend sein kann, hiervon Zeugnis abzulegen.

Der liebe Gott walte über dem Standbilde, welches dem Andenken unsres Hase geweiht ist! Es möge den Geist dieses Heroen reformatorischer Wissenschaft verewigen, stets mahnend an die hehre Aufgabe, Glauben und Wissen im Einklange zu erhalten, zum Heile unsrer teuren evangelischen Kirche, zum Wohle unsers evangelischen Volkes!

Genehmigen Sie, hochgeehrte Herren, mit diesem schlichten Festgrusse den Ausdruck meiner ausgezeichneten Hochachtung.

Sopron (Oedenburg), 4. Juli 1900.

3. Begrüssung des Landeskonsistoriums von Siebenbürgen.

Zur Gedächtnisfeier Karl Hases, des feinsinnigsten protestantischen Kirchenhistorikers, der — gründlich als Forscher und ein Künstler der Darstellung — das Bild des Heilandes und das äussere und innere Leben der Kirche seit ihrer Stiftung auch für die Nichtgelehrten anziehend und lehrreich gezeichnet, die Quellen der evangelischen Lehre und diese Lehre selbst zum Gemeingut vieler gemacht, und das gute Recht des Protestantismus den Gegnern gegenüber frei und mannhaft verteidigt hat, der langjährigen Zierde der Universität Jena, der stolzen Freude des deutschen evangelischen Volkes, endlich dem allzeit hülfsbereiten Freunde auch unserer Kirche und Förderer ihres theologischen Nachwuchses sendet ehrerbietigsten Huldigungsgruss das Landeskonsistorium der evangelischen Landeskirchen A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns.

Hermannstadt, 10. Juli 1900.

D. Friedrich Müller, Bischof. Karl Fritsch, Schriftführer.

Digitized by Google

Kleinere Mitteilungen.

Zur Geschichte des deutschen Journalismus.

Dass die sogenannten moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts ein sehr wichtiges Kapitel in der Geschichte des deutschen Journalismus bilden, hatte schon Robert Prutz erkannt, als er im Jahre 1845 sein gross angelegtes Werk über diesen Gegenstand begann, das dann, wie bekannt, leider nicht über das Jahr 1713 hinaus geführt worden ist. Man hat heute im Allgemeinen weder von der grossen Verbreitung noch von dem geistigen Einfluss dieser Wochenschriften eine genügende Kenntnis; die erstere mag aber z. B. durch den Umstand erläutert werden, dass eine einzige dieser Wochenschriften, der Hamburger „Patriot", schon im ersten Jahre seines Erscheinens (1724) fünfthalbtausend Bezieher besass. Über diese und viele andere wichtige Thatsachen giebt die Schrift von Prof. Dr. Karl Jacoby (Hamburg), die ersten moralischen Wochenschriften Hamburgs am Anfang des 18. Jahrhunderts (Wiss. Beilage zum Oster-Programm des Wilhelms-Gymnasiums in Hamburg 1888) wertvolle Aufschlüsse. Wir wollen hier aus dieser Abhandlung nur einige Punkte hervorheben, die uns im Zusammenhange mit der deutschen Geistesgeschichte besonders beachtenswert erscheinen. Die Geschichte der Hamburger Wochenschriften beweist zunächst, dass ihre Herausgeber von den damaligen staatlichen und kirchlichen Autoritäten völlig unabhängig dastanden: diese Autoritäten haben, wo sie zu der Bewegung in Beziehung traten, lediglich hemmend eingegriffen, insbesondere sind von den Vertretern der hamburgischen Staatskirche an der vollen Rechtgläubigkeit der Herausgeber ernste Zweifel geäussert worden. Jeder Kenner der damaligen Zustände weiss, dass jedes litterarische Unternehmen hierdurch noch weit grössere Hindernisse fand, als es etwa im 19. Jahrhundert der Fall gewesen sein würde, und dass daher in dieser Unabhängigkeit ein wichtiges und wesentliches Kennzeichen der moralischen Wochenschriften liegt. Auch die Herausgeber der Hamburger Wochenschriften bekennen sich ausdrücklich als Freunde und Gesinnungsgenossen des Londoner Spectator und seiner Herausgeber. Und der „Patriot" erklärt in Nr. 36 ausdrücklich, dass er mit seinen „Vorgängern" (den Herausgebern des Spectator und Guardian) in London „vertrauliche Freundschaft gestiftet" habe (Jacoby

Digitized by Google

S. 35). Der geistige Vater der ersten oder einer der ersten deutschen moralischen Wochenschriften, nämlich des im Jahre 1713 zu Hamburg erschienenen „Vernünftlers“, war Johannes Mattheson (geb. 28. Sept. 1681 in Hamburg), und dieser war Sekretär des Kgl. Grossbrittannischen Ministers im Niedersächsischen Kreise, eines Herrn von Wich (über den wir leider keine Lebensnachrichten haben ermitteln können), also eines Mannes, der mit englischen Personen und Interessen eng verknüpft war. Man weiss ausserdem, dass keine deutsche Stadt damals und später nähere Beziehungen zu London besass als Hamburg. Sonderbar ist, dass Mattheson gelegentlich erklärt (1714), dass man in den moralischen Wochenschriften sich der „chymischen Methode“ zur Heilung der Krankheiten der Zeit bedienen und in kleinen Tropfen ihr die Medizin, deren sie bedürften, eingeben wolle. Das erinnert doch sehr an die Thatsache, dass die englischen Freunde als „Alchymisten“ verschrieen waren. Als allgemeines Vorbild wird hier ebenso wie in der Leipziger moralischen Wochenschrift des Jahres 1738, dem „Freymaurer“, die sokratische Philosophie betrachtet; auch die im Jahre 1714 erschienene französische Übersetzung des Spectator nannte sich „Le Spectateur français ou le Socrate moderne“ (Jacoby S. 7). Wie hinter dem „Spectator“ und dem „Freymaurer“ steht nach Aussage Matthesons (Jacoby S. 8) hinter dem Patriot eine Gesellschaft, die aus mindestens sieben, bisweilen aber mehr Personen besteht. Diese Gesellschaft und ihre Zeitschrift haben es, wie der Inhalt und die eigenen Angaben bestätigen, vornehmlich auf die Erziehung des Menschengeschlechts abgesehen.

Das Titelblatt des seit 1724 erscheinenden „Patrioten“ zeigt eine Medaille, die jeden Kenner an die bekannten Kleinode der italienischen und deutschen Akademien erinnert. Sie zeigt auf der einen Seite (Jacoby S. 30) den Kopf des Sokrates mit der Umschrift:

„Cosmopolites oder zu Teutsch: Der Welt-Bürger“.

Auf der anderen Seite sieht man die Göttin der Weisheit in der Tracht der Minerva und die Göttin des Überflusses (Amalthea), die sich umarmen; die Überschrift lautet:

Civium felicitati.

Das Motto auf dem äussersten Rande heisst:

Sunt hic etiam sua praemia laudi. Virgil.

Ludwig Keller.

Digitized by Google

Waldenser und Reformierte im 18. Jahrhundert.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1895 S. 129 und 1896 S. 63 f.) aus den Akten erwiesen, dass die Reformierten am Niederrhein und in Mähren während des 17. Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit (auch durch ihre amtlichen Organe) der Überzeugung Ausdruck gegeben haben, dass die evangelische Lehre und Kirche älter sei als Luthers Auftreten im Jahre 1517. Die Deputierten der clevischen Synode des Jahres 1664 richteten eine Eingabe an den Grossen Kurfürsten, in der sie erklärten, dass „die Evangelische Lehr und deren Ceremonien . . . vor etlichen hundert Jahren, **ehe Dr. Luther sel. sich herfürgethan,** in diesen Landen bekannt gewest und von vielen Christen gehalten worden“. Aber auch noch im 18. Jahrhundert war dieselbe Überzeugung in weiten Kreisen der Reformierten verbreitet. Unter dem 8. Mai 1793 richteten die „evangelisch-reformierten Gemeinden in Südpreussen“ — gemeint ist hauptsächlich das Gebiet der heutigen Provinz Posen — eine Eingabe an König Friedrich Wilhelm II., in welcher sie dringend baten, ihnen ihre bisherige Kirchenverwaltung zu belassen, auch ihnen ihre Liturgie und ihre Synode als oberste Provinzial-Instanz nicht zu nehmen und ihre Senioren, die aus den Wahlen der Gemeinden hervorgingen, zu bestätigen. Ferner gehe, fahren sie fort, ihr Gesuch dahin,

> „dass die von den uralten Waldensern auf die Böhmen und von diesen auf uns hergebrachte Stufenfolge des Lehramtes und die bisher ununterbrochene bischöfliche Ordination der General-Senioren geistlichen Standes (deren sich die Römische Kirche als eines besonderen Vorzugs rühmet) beibehalten werde; doch wie bisher, ohne Anmassung des bischöflichen Titels, ausser gegen die Englische Kirche. Wie denn auch dieses, unser unschädliches Herkommen, von welchem Lasicius und Comenius in ihren Schriften und besonders Daniel Ernst Jablonski in einem des Tübingschen Canzlers Pfaff Juri ecclesiastico einverleibten Traktat handelt, nicht nur von den Englischen hohen Kirchen, mit welchen wir auch in dieser näheren Verbindung zu bleiben wünschen, anerkannt wird, sondern auch Ew. K. Majestät Allerhöchste Vorfahren, bloss zur Erhaltung dieser ununterbrochenen Ordinations-Folge den in Höchst dero Residenz Berlin angestellten Predigern, den Oberhofprediger D. E. Jablonski, dem Prediger an der Dreifaltigkeitskirche Friedrich Jablonski und dem an der Böhmischen Kirche gestandenen Joh. Theoph. Elsner vergönnet haben, diese Würde und Ordination anzunehmen und an andere

Digitized by Google

zu ertheilen, ja selbst Kirchen in den königlichen preussischen Landen eröffnet worden sind".

(S. R. Prümers, Das Jahr 1793. Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Organisation Südpreussens. Posen 1895 S. 658).

Aus diesen Worten erhellt, dass die Reformierten des damaligen Südpreussens sich in einer festen, ununterbrochenen Beziehung zu „den uralten Waldensern" — gemeint sind die Waldenser, deren Bischof Stephan im Jahre 1467 den Abgesandten der böhmischen Brüder die Weihe erteilte, s. M.H. der C.G. 1894 S. 173 — fühlten und dass sie auf diesen Zusammenhang den grössten Wert legten, also die eigne Gemeinschaft für älter als die lutherische Kirche hielten. Dass diese südpreussischen Reformierten aber von den Reformierten in Holland und der Schweiz ausdrücklich als solche anerkannt wurden, ist eine geschichtlich bekannte Thatsache und bedarf der Erörterung nicht; die Synoden beider ref. Länder unterstützten die Reformierten Südpreussens wie ihre eigenen Glieder.

Ludwig Keller.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Fr. Steudel, Der religiöse Jugendunterricht. Auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Forschung für die Hand der Lehrer und Schüler sämtlicher evangelischen Lehranstalten bearbeitet. Stuttgart. Max Kielmann. 10,75 M.

I. Hauptteil: Die geschichtliche Grundlage. 1. Heft: Die göttliche Offenbarung im Alten Testamente (79 S. Mk. 1,25). 2. Heft: Die christliche Verkündigung im neuen Testamente (144 S. u. Tabelle. Mk. 3). II. Hauptteil: Der systematische Aufbau (338 S. Mk. 6,50).

Mit der „neuesten wissenschaftlichen Forschung“, auf der der Verfasser sein Werk aufgebaut zu haben glaubt, meint er nicht die pädagogische. Im Gegenteil, er hat diese Wissenschaft fast ganz beiseite gelassen. Sondern — als Theologe — hat er die theologische Forschung vor Augen. Und dadurch eben wird sein Buch — beinahe eine That. Das ist traurig und beschämend zu sagen. In allen Wissenschaften, Geschichte, Naturforschung u. s. w. hält man es für selbstverständlich, dass auch die Jugend teil hat an den Errungenschaften des Menschengeistes und sie vor allem. Warum muss erst jetzt ein Buch geschrieben werden, das die Religionsforschung der Neuzeit für den Unterricht fruchtbar macht? Warum muss sein Urheber gar noch darüber zum Märtyrer werden?

Steudels Buch hat den Zweck, die historische und systematische Arbeit der wissenschaftlichen Theologie für den Unterricht zu verwerten. Folgen wir ihm. Das 1. Heft behandelt den alttestamentlichen Unterricht. Zunächst giebt er einen kurzen Überblick über die Geschichte Israels im Anschluss an die Auffassung, die durch Wellhausen volkstümlich geworden ist. Hierauf folgt ein Abschnitt über die Wirksamkeit der Propheten in der Auffassung, wie sie auch der liberalen Theologie noch eigen ist. Unter den Schriften der Propheten findet sich als erster Theil die prophetische Geschichtsschreibung, als zweiter die eigentlichen prophetischen Bücher. Bedeutende Schwierigkeit macht hier nur der erste Teil. Was ist zu der Methode zu sagen, die der Verfasser bei demselben anwendet? Wenn jemand wirklich mit Ernst die neuere Kritik im Unterrichte anwenden will (und überdies für die Behandlung des A. T. über 70 Unterrichtsstunden [!] zur Verfügung hat wie der Verf.), so ist es unrichtig,

Digitized by Google

wenn man dann bei der Durchnahme der prophetischen Geschichtsschreibung wieder den alten Weg geht von 1. Mos. 1, 1 an kapitelweise weiter. Dadurch zerstört man mit einem Schlage alles wieder, was man durch den historischen Überblick gut gemacht hatte. Hier kann es nur einen richtigen Weg geben: dass man wirklich litterargeschichtlich verfährt, etwa mit dem Deborahliede anfängt und dann die Religionsgeschichte Schritt für Schritt vorwärts verfolgt, wie sie im A. T. sich niedergeschlagen hat. Es kann nicht ausbleiben, dass dies Verlassen der gefundenen richtigen Methode sofort wieder mitten in das alte Verfahren hineinführt: der Unterricht wird zur Presse, um aus den uralten, ehrwürdigen religiösen Denkmälern moralische Katechismuswahrheiten herauszuquetschen. Da haben wir z. B. die Sintflutgeschichte; aus ihr „können wir lernen, dass Gott die Naturereignisse zur Erziehung der Menschen benutzt", und aus dem Schlusse der Sage entnehmen wir die „Mahnung zu fröhlicher Dankbarkeit". Sollte Herders Geist so ganz bei uns erloschen sein, dass sich nicht schon der Geschmack gegen diese moralisierende Fruktifizierung sträubt? Das konnte man auch schon vor 150 Jahren, dazu brauchte kein Buch „auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Forschung" geschrieben zu werden. Sollte aber jemand die Frage stellen, wie denn dergleichen Berichte zu behandeln seien, so schlage ich ihm (für höhere Stufen) etwa folgenden Weg vor: er lasse die Sage lesen, lese dann seinerseits den Schülern dieselbe Sage in der alten babylonischen Fassung vor (Ischdubar-Legende) und vergleiche; ich setze voraus, dass er schon vorher die Geschichte und Kultur des alten Vorderasien behandelt hat, und dass auf Grund alter Anspielungen und neuer Funde (Tell Amarna!) die Schüler die allgemeine Anschauung gewonnen haben, wie die altpalästinische Kultur von Babylon abhängig ist. Auf diese Weise geht man freilich der „Moral von der Geschichte" verlustig; aber ist der Schaden so gross? Mich wenigstens will es wenig wahrscheinlich bedünken, dass nach Durchnahme der Sintflutgeschichte nunmehr „fröhliche Dankbarkeit" gegen Gott in die kindlichen Gemüter einziehe. Wohl aber ist mirs gewiss, dass ein wirklich grosser und bleibender Eindruck durch die schiefe moralische Anwendung ganz geschwächt wird: der ästhetische; und der bleibt immer die beste Brücke zu wirklich religiösem Nachempfinden jener alten, erhabenen Gedanken. Obendrein beruht die ganze alte Methode der religiösen Verwertung derartiger Sagen auf einer falschen Voraussetzung, deren Kernpunkt die unrichtige Verwendung des Namens „Gott" ist. Wo wir „Gott" sagen, steht im Alten Testamente meistens „Jahve", ein Eigenname also wie Zeus oder Osiri, den Luther aber immer mit „der Herr" wiedergegeben hat. Unser Wort „Gott" umfasst durchaus andere Vorstellungen, als für den Hebräer „Jahve". Dass „Gott" zu Abram gesprochen habe, ist ein unvollziehbarer Gedanke. Dass aber ein Stammesgott Jahve (vielleicht der Ahngeist des Stammes) zu einem Stammeshaupte und vielleicht Seher Abram

Digitized by Google

„spricht“, hat nichts Verwunderliches, sondern sehr zahlreiche Analoga bei allen Natur-Völkern. Das eröffnet freilich einen langen, ganz andern Gedankengang, und wenn Steudel denselben gefunden und verfolgt hätte, so wäre sein Buch ein wesentlich anderes geworden. Wir nehmen es ihm keineswegs (wie andere Kritiker) übel, dass er gewisse noch nicht völlig gesicherte Forschungsergebnisse einfach dogmatisch vorträgt. Der Unterricht von Kindern wird immer irgendwie dogmatisch (besser: episch) bleiben müssen, erst das Jünglingsalter kann naturgemäss dem Kritizismus gehören. Aber Steudel irrt, wenn er sich auf die „neuesten“ Forschungen der Theologie zu stützen glaubt. Schon seit einer Reihe von Jahren ist die alte liberale Richtung der theologischen Forschung nicht mehr die neueste. Sie ist überholt worden von der religionsgeschichtlichen, vertreten durch Eichhorn, Gunkel, Troeltsch, Bousset u. a., welche längst die entschiedene Führung der jüngeren Dozentengeneration hat. Und mit Recht. Denn würde sich diese Richtung einmal statt der vorsichtigen Zweifler und Relativisten eines grossen, genialen Mannes bemächtigen, so möchte vielleicht die Theologie den bedeutendsten Schritt thun, den sie je gethan haben wird: sie wird ihre Schranken abwerfen und damit in die allgemeine unbefangene Religionswissenschaft übergehen, dieser möglicherweise gerade das Element zuführend, was derselben bislang noch fehlt. Im Grunde ist es ja wieder einmal selbstverständlich, dass christliche „Theologie“ nur ein Zweig der allgemeinen Religionswissenschaft sein kann, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft sein will.

Das zweite Heft bringt zunächst eine populäre neutestamentliche Einleitung mit Kanonsgeschichte; es ist ausführlicher als das vorige Heft und nur für den Lehrer bestimmt. Auf kritische Einzelheiten können wir hier nicht eingehen, im Allgemeinen halten wir diesen Teil für sehr verdienstvoll, wenn er auch nur als Überleitung zu der Lektüre gründlicherer Werke dienen sollte, z. B. der auch dem Laien zugänglichen und wenig umfangreichen Einleitungen von Cornill und Jülicher. — Der zweite Teil behandelt vor Allem die Person Jesu in Geschichte und kirchlicher Umbildung (Paulus, Johannes). Hier haben wir natürlich eine der unzähligen Variationen im Geiste Renans vor uns; wir teilen diese Vorstellung von Jesus nicht, wünschten aber doch in einzelnen Punkten (Wunder, Beurteilung des kirchlichen Christentums u. dgl. mehr) etwas grössere Entschiedenheit und Konsequenz.

Auch der dritte Band ist nur für die Hand des Lehrers bestimmt. Er giebt in einem ersten, vor allen Dingen historischen Teile eine „allgemeine Religionslehre“. Was soll man darüber urteilen? Solange man glaubt, dass die Geschichte der Menschheit vor allen Dingen aus ihren Büchern gelernt werden könne, solange die Geschichte sozusagen ein Zweig der Philologie ist, solange man nicht die dunkeln Triebe der Urzeit und der ältesten Kulturstufen studiert,

Digitized by Google

um von ihr aus den Weg der Menschheit zu begreifen, solange wird auch eine Geschichtsbetrachtung, wie die des aufklärerischen Verfassers, noch beinahe auf der Höhe unsrer Zeit stehen. Wer aber ein wenig sich in den Geist alter Völker, ja, nur in die offenkundigen Thatsachen ihres religiösen Lebens versenkt hat, der wird mit den Hypothesen des Verfassers über die Entstehung der Religion, wie sie heut vielfach üblich sind, auch wirklich nichts mehr anzufangen wissen. Statt der dünnen Gedankengespinste und modernen Reflexionen betrachte man die wuchtigen Thatsachen des Seelenkultes, des Gespenstersehens, der alten Magie u. s. w., und man mag wohl schaudern über solche Energie des Wahnwitzes, wird aber hinfort nicht mehr Centnerlast an einem Spinngewebefaden aufhängen wollen. Genug über diesen Punkt, über den nur eine That die Geister eines bessern belehren könnte. Nach dem historischen Teil folgt dann ein höchst unhistorischer positiver Aufbau. Es wird ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Existenz eines Gottes gebracht — also Gott als Hypothese — dann eine Gotteslehre gegeben, die den billigen Theismus lehrt, der mit Faust alle Worte ablehnend, sein Nichts doch hinter Worten versteckt. Das Christentum liefert dazu das Ingrediens der Gotteskindschaft. Den Schluss macht eine Ethik. — Es will uns scheinen, als habe der Verfasser seine Aufgabe, ein Hilfsbuch für den Unterricht zu schreiben, mehr und mehr aus dem Auge verloren. Es ist freilich leichter, eine Art von Weltanschauung, ausstaffiert mit vielen Citaten und — meist recht minderwertigen — Dichterworten für einen halbwegs gebildeten Menschen zusammenzuschreiben, als ein Buch zu bieten, aus dem der Lehrer als solcher und mittelbar auch die Schüler wirklich schöpfen können. Man könnte gerade zu diesem Bande noch viele Bemerkungen machen. Will man einmal die Religion auf eine Philosophie gründen, so besinne man sich doch, dass wir darin in der deutschen Geschichte schon eine gewisse Vergangenheit haben, aus der man eher schöpfen wird, als aus den skizzenhaften Auseinandersetzungen eines Katechismus der üblichen liberal-theologischen Weltanschauung. Meint man, die Werke eines Kant, Hegel, Schopenhauer u. s. w. seien zu hoch, um auf irgend eine Weise für den Unterricht fruchtbar gemacht werden zu können: gut, so wähle man andere Wege, aber nicht auf demselben Wege minderwertige Mittel. Oder ist jene philosophische Vergangenheit überwunden? vielleicht; nur dass man dann erst recht nicht den teleologischen Gottesbeweis beibringen und Linnés Lobpreis der Weltharmonie anführen darf — im Zeitalter Darwins.

Was ist unser kritisches Ergebnis? Wir haben Achtung vor der Überzeugungstreue des Theologen, der mit gerechter Entrüstung den alten Betrieb des Religionsunterrichtes beobachtet hat und der Wahrheit eine Bresche machen will. Aber wir glauben, dass sein Werk mehr dem Theologen neu und gar reformatorisch vorkommen wird, als — leider — dem Pädagogen und Didaktiker. Er bringt


Digitized by Google

im Grunde nur viel alten und manchen neuen Stoff in neuer Beleuchtung. Was uns fehlt, ist und bleibt immer noch: die neue Methode.

Ilsenburg. Dr. G. Wyneken.

Nachrichten und Bemerkungen.

Alle Welten und alle Wesen sind Teile eines einzigen, ewigen und unendlichen **Gottes-Reiches**, oder sie sind doch dazu befähigt, Teile dieses Reichs zu werden, dessen erhaltende, verbindende und alles beherrschende Kraft die Liebe ist. Die Menschen und die Menschheit sind ihrem Wesen und ihrer Anlage nach bestimmt, ebenfalls Teile dieses Reichs zu sein, zwar nur untergeordnete Teile, aber doch Teile. Die Menschen sollen Bürger dieses Reiches werden und der unendliche Wert, den jede unsterbliche Seele besitzt, sichert ihnen die gleichen Pflichten und Rechte, sofern sie sich derselben nicht freiwillig entäussern und begeben. Dieses Reich besitzt für seine Ordnungen ein Abbild in der Ordnung der Familie, die dort, wo sie vollkommen ist, zwar in der Autorität, aber doch vornehmlich in freiwilliger Unterordnung, Liebe und Hingabe ihre Kraft und ihre Einheit findet. So sollen die Menschen auf dieser kleinen Erde wie im Vaterhause wohnen und freiwilligen Gehorsam leisten, mit einander als Brüder und Schwestern in Liebe leben und für die grossen Ziele, zu deren Erreichung sie bestimmt sind, unter Gottes thätiger Hülfe wirken. In diesem Sinne sollen wir beten: „Unser Vater, der Du bist im Himmel ... Dein Reich komme, wie im Himmel also auch auf Erden.“

Es giebt fast keine Religionsgemeinschaft und keine einzige Philosophenschule und Weltanschauung, ja kaum irgend eine grosse Bewegung, die nicht ihren Stifter, Anfänger und Begründer mit Namen nennen könnte und die nicht in den Worten und den Thaten dieses oder dieser Stifter die massgebende Norm ihres Glaubens und ihrer Überzeugungen fände. Man denke an den Buddhismus, den Mohamedanismus und den Mosaismus, an Luthertum und Calvinismus, an Wesleyaner und Irvingianer, an Mennoniten und Darbysten u. s. w. Diese Erscheinung beruht darauf, dass jede Gemeinschaft für die Festigkeit ihres inneren Zusammenhaltes und für die Klarheit ihrer Zielpunkte ganz ausserordentliche Vorteile in den Anregungen überragender Persönlichkeiten zu finden im Stande ist, Vorteile, die überall dort fehlen, wo die Anfänge im Dunkel liegen und keine mächtige Persönlichkeit dem betreffenden Religionssystem

Digitized by Google

den inneren Halt verleiht, der in allen grossen geistigen Kämpfen erforderlich ist. Dennoch aber giebt es Religions- oder Kultgemeinschaften, deren Anhänger es grundsätzlich ablehnen, sich nach dem Namen ihres Stifters zu nennen, ja es giebt sogar solche, innerhalb deren nie eine Einzelpersönlichkeit eine so überragende Bedeutung gewonnen hätte, dass sie als alleiniger Stifter angesehen werden könnte, besonders unter den grossen Gemeinschaften, die aus dem Schosse des Christentums und der Antike erwachsen sind. In weiser Entschliessung lehnt die katholische Kirche es ab, sich nach einem Menschen zu nennen; sie hat seit frühen Zeiten zur Bezeichnung ihrer Kultgemeinschaft sich das Wort Kirche gebildet und damit unterscheidet sie ihre Organisation von anderen Religionsgemeinschaften in ausreichend klarer Weise. In ähnlicher Art haben die Vertreter der Kultgenossenschaft, welche die römische Kirche seit dem vierten Jahrhundert zuerst unter dem Namen Katharer, dann unter zahllosen anderen Sektennamen verfolgt hat — den engen geschichtlichen Zusammenhang aller dieser sogenannten Häretiker, die aus den „Katharern" hervorgegangen sind, bestreitet heute niemand mehr —, es grundsätzlich abgelehnt, sich nach irgend einem sterblichen Menschen zu nennen und selbst der Name „Waldenser" ist bis ins 16. Jahrhundert ein nur von den Gegnern gebrauchter Name geblieben. Den gleichen Grundsatz hat die Sozietät der Freunde (Society of friends, Quäker) in aller Form für sich verkündet und mit ihr alle die übrigen Sozietäten, in denen sich die Anhänger altchristlicher Denkart zu festgeschlossenen Organisationen zusammenfanden, gleichviel ob sie sich „Sozietäten der Maler" oder „Societies of Masons" nannten.

Die Geschichte der älteren Sektennamen ist leider noch sehr wenig zum Gegenstande der Nachforschung gemacht worden; und doch liefert diese Geschichte oft für wichtige Zusammenhänge und Eigentümlichkeiten wertvollstes Material. Der Name **Enthusiasten** kehrt zur Bezeichnung der sog. Mystiker seit den Zeiten des Neuplatonismus durch alle Jahrhunderte wieder und wurde z. B. im 16. und 17. Jahrh. von der kirchlichen Polemik mit Vorliebe zur Bezeichnung der sog. Wiedertäufer, Quäker u. s. w. gebraucht. Auch schon die altchristlichen Gemeinden besassen angeblich ein sehr starkes „enthusiastisches Element", das erst allmählich ausströmte (s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 49); früher waren diese Gemeinden ebenso wie alle obengenannten Richtungen von dem Geist der „Ekstase" stark beherrscht. Und zur Bezeichnung derselben Gemeinschaften und Richtungen kommt viele Jahrhunderte hindurch der Name *Καθαροί*, **Katharer** vor. Geht man nun der Geschichte dieser griechischen Sektennamen nach, so findet man, dass *ἔνθεοι*, „Enthusiasten", Anhänger jener Mysterien heissen, die an eine Gemeinschaft der Menschenseele mit Gott glaubten und die merkwürdigerweise in den Kultgenossenschaften der Pythagoräer und den Akademien Platos ihre Fortsetzung fanden (s. Windelband, Platon. Stuttg. 1900, S. 128 f.). Die „Ekstase" war der selige Zustand dieser „Enthusiasten" und ihr Kult hatte die Reinigung *(Κάθαρσις)* und die Erleuchtung der Seelen zum Inhalt und zum Zweck.

Digitized by Google

Beruhen diese Übereinstimmungen lediglich auf Zufälligkeiten oder haben sie unaufgeklärte innere Gründe?

In den Philosophen-Schulen (Akademien) der Neuplatoniker des 2. und 3. Jahrhunderts — über den engen Zusammenhang dieser Schulen, die in jenen Jahrhunderten unter den Namen Collegium, Congregatio, Synagoga, Thiasos, auch Secta und Haeresis vorkommen, mit dem Gnostizismus s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 229 — gab es verschiedene Grade und Stufen der Mitgliedschaft und zwar hiessen die Mitglieder des innersten Kreises ἑταῖροι, d. h. **Freunde** oder **Vertraute.** (S. Keller in den M. H. der C. G. 1898 S. 285). Die Namen „Freunde", „Kunden" (Wohlbekannten), Gottes-Freunde u. s. w. kommen auch in den späteren „Schulen", die man Sekten und Häretiker nannte, zur Bezeichnung der innersten Kreise — auch hier gab es Grade und Stufen — sehr oft vor. Ist das ein zufälliges Zusammentreffen?

Unter den Sektennamen, welche die werdende Weltkirche schon seit dem 4. Jahrhundert für ihre Gegner in Gebrauch genommen hat — solche Namen haben sich, wo ihre Durchsetzung gelang, als äusserst wirksame Kampfmittel erwiesen —, ist der Name **Katharer** einer der merkwürdigsten. Der Name deutet auf einen sehr wesentlichen Grundsatz der also genannten Christen hin, einen Grundsatz, der in seinen Folgerungen den Charakter der betreffenden Partei in vielen wichtigen Punkten bestimmt erkennen lässt; wir besitzen also dort, wo wir die Anwendung dieses Namens in der kirchlichen Litteratur feststellen können, ein wertvolles Mittel, um uns ein klares Bild von dem Charakter der „Katharer" zu machen, ein Mittel zugleich, dessen Wert diejenigen zu schätzen wissen werden, welche die Dürftigkeit und die Mangelhaftigkeit der Berichte kennen, die über die ausserkirchlichen Christen auf uns gekommen sind. Der Grundsatz der Reinheit der Gemeinde, d. h. der Ausschliessung offener Sünder, pflegt uns nur dort zu begegnen, wo der Charakter der christlichen Kultgenossenschaft als einer Brüderschaft festgehalten und die Idee der Kirche als Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen ist. Mit der Idee der Brüderschaft ist der Grundsatz der Freiwilligkeit verknüpft, d. h. es können weder Unmündige noch Unselbständige der Gemeinde als volle Glieder angehören, ebenso ist die Ausübung der Zwangsgewalt ausgeschlossen. — Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts begegnen uns im Abendlande zwei grosse christliche Konföderationen, welche beide den Namen ecclesia catholica für sich in Anspruch nahmen, die eine unter Führung Novatians, die andere als diejenige Partei, auf die sich nachmals Kaiser Konstantin gestützt hat; die erstere erhielt, nachdem Konstantin seine Anhänger zum Siege geführt hatte, den Namen „Katharer" (s. Harnack, Dogmengeschichte I³, S. 390 ff.). Diese sog. Katharer behaupteten von sich, die wahrhaft Evangelischen zu sein und das Gesetz Christi zu erfüllen. Wo ist diese grosse Partei in späteren Zeiten geblieben?


Digitized by Google

Wir haben früher hier und an anderer Stelle (s. Allg. deutsch. Biographie Bd. 39 S. 22 f.) auf die beiden Märtyrer der deutschen Waldenser des 15. Jahrhunderts, den sächsischen Geistlichen Joh. von Schlieben, gen. **Dräudorf** und den Schulrektor **Peter Turnau,** hingewiesen. Der erstere, ein Edelmann von hervorragender Bildung, Bibelkenntnis und Gelehrsamkeit war bereits von Luther (s. Erlanger Ausg. Bd. 53 S. 128 und L.'s Briefwechsel bearb. v. Enders Bd. III. S. 308 ff.) und Melanchthon (s. Opera Vol. IX, 887) erwähnt und von Flacius unter die Zeugen der evangelischen Wahrheit (Catalogus testium veritatis 1666, S. 732) aufgenommen worden, und sein Freund und Gesinnungsgenosse Turnau war in gleicherweise in den Märtyrerbüchern der Taufgesinnten (s. Tilemann van Braght, Het bloedig Tooneel etc. 1685 I, 378) verewigt worden. Es ist nun sehr erfreulich, dass über diese Männer und ihr Schicksal neuerdings immer zahlreichere Quellen erschlossen werden und wir wollen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Neue Folge, Bd. XV (1900), S. 479—493 das bis dahin unbekannte Inquisitionsurteil von H. Haupt veröffentlicht wird. Eine zusammenfassende monographische Bearbeitung des Gegenstandes wäre erwünscht. Das Schicksal dieser gelehrten Vertreter des „Waldensertums" hat in ganz Süddeutschland die Gemüter aller Beteiligten viele Jahrzehnte hindurch, ja bis in das 16. Jahrhundert hinein, erregt und beschäftigt und den Widerwillen gegen die Inquisition lebendig erhalten.

Eine kürzlich erschienene Schrift von Theopil Besch über **Friedrich von Heydeck** (Friedrich von Heydeck, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und Säkularisation Preussens. Königsberg. Diss. 1897), den Förderer der Reformation in Preussen, bestätigt aufs neue, dass eine organische Betrachtung und ein wirkliches Verständnis der Entwicklung der grossen Religionskämpfe des 16. Jahrhunderts an der Hand der bisherigen Betrachtungsweise nicht möglich ist. Plötzlich und wurzellos aus dem Boden erwachsen erscheint nach Besch um 1526 eine starke Ausbreitung der „Wiedertäufer" und weitverzweigte „schwarmgeisterische Anschauungen". Woher diese Bewegung, die doch keinen namhaften litterarischen Wortführer und Vertreter, keine „Väter und Begründer" besessen hat, in Preussen kommt, weiss auch Besch nicht zu sagen: sie ist da und damit ist die Sache fertig. Dass eine Bewegung, die sich unter schweren Kämpfen durchzusetzen hat, die weder von staatlichen noch von hierarchischen Mächten oder Interessen getragen ist, tiefe Wurzeln haben muss, sehen die meisten nicht ein oder wollen es nicht einsehen. In den Jahren, wo Luther der Herold der deutschen Mystik war, waren natürlich altevangelische und lutherische Regungen nicht zu unterscheiden; seit 1525 aber trat der Gegensatz doch zu Tage und es ist für das Verständnis dieser ganzen Kämpfe notwendig, die Wurzeln der Gegensätze blosszulegen.

Es ist wichtig, die Eigenart des **christlichen Humanismus** auch aus den Schilderungen seiner Gegner kennen zu lernen. Uhlhorn giebt in seiner Geschichte der Christlichen Liebesthätigkeit III, 261 ff. eine Charak-


Digitized by Google

teristik des Zeitalters der Humanität im 18. Jahrhundert und ihres Führers J. G. Herder, die zwar in vielen Punkten schief ist, aber doch manches richtig darstellt; die Anfänge dessen, was die „Aufklärung" befestigte, erkennt Uhlhorn bereits im Pietismus. Diese Richtungen des Humanismus und der Humanität kennen, nach Uhlhorn, nichts Wissenswerteres, als den Menschen; die Menschlichkeit zu fördern und die Menschenliebe zu pflegen setzen sie sich zum Ziel. Dabei verhalten sie sich „gegen die bestimmte Ausprägung der Lehre gleichgültig", „reissen den Einzelnen von der Kirche und damit von der geschichtlichen Entwicklung los", sie „beseitigen die Autorität" (d. h. die der Kirche). „An die Stelle des historisch gewordenen Christentums (d. h. der Kirche) tritt die natürliche Religion." „Für die Geheimnisse des Christentums (d. h. die Wunder) fehlt jedes Verständnis, man weiss weder von Sünde etwas noch von Erlösung. Die Sünde wird nur als Thorheit begriffen, und wenn man noch von Versöhnung und Erlösung redet, so meint man damit nur, dass der Mensch durch vernünftige Belehrung gebessert werde." Die Religion löst sich angeblich in Moral auf, selbst bei Herder (!). Zur Charakteristik dieser verderblichen Richtung, die lediglich auf den Nutzen und das Nützliche gerichtet ist, führt Uhlhorn mehrere Stellen aus Herders Predigten an, deren eine also schliesst: „Es ist offenbar, dass man Gott in der Welt nie mehr verherrlichen kann, als wenn Jeder in seinem Stande dem Ruf der Vorsehung folgt, sich auf dem Platze, auf welchem er steht, so ausbildet, so gut, so nützlich, so vollkommen, so glückselig zu machen sucht, als er kann. Er wird ein Christ dadurch, dass er Mensch wird und seiner Bestimmung vor Gott treu bleibt."

Gewisse Bezugnahmen auf den **hl. Johannes** — es bleibt dabei einstweilen unklar, ob der Täufer oder der Evangelist gemeint war, obwohl vieles für den ersteren spricht — sind innerhalb der „Akademien" nachweisbar, welche, wie wir wissen, um das Jahr 1620 in Venedig, Mantua, Haag, Amsterdam, Hamburg, Nürnberg, Danzig, Erfurt u. s. w. bestanden. Diese Bezugnahmen waren so in die Augen springend, dass ein gleichzeitiger Berichterstatter glauben konnte, diese Sozietäten, die bei ihren Arbeiten einen Schurz um die Lenden trugen, seien aus dem Johanniter-Orden entstanden. (S. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G. 1895, S. 141.) Das war nun wohl ebenso unrichtig wie die Schlussfolgerung, dass die Sozietäten der „Kunstliebenden" („Artisten") — wie der Ausdruck der Zeitgenossen lautet — wegen der Sitte des Schurzes aus den Bauhütten entstanden seien, aber diese Bezugnahme auf den hl. Johannes giebt doch zu denken. Unser Berichterstatter war, wie er selbst berichtet, in der Sozietät, der er angehörte, „über die Probierjahre nicht hinausgekommen", d. h. er hatte von den Graden des „anfangenden", „fortschreitenden" und „vollkommenen Menschen", die jene Akademien kannten (s. M.H. der C.G. 1898 S. 200 u. öfter), nur die erste Stufe durchgemacht und eben in dieser war ihm die Vermutung des Zusammenhangs mit den Johannitern gekommen. Wenn man nun bedenkt, dass auf der ersten Stufe „das Gesetz der Natur", auf der zweiten das „Sittengesetz" und auf der dritten das „Gesetz Christi" gelehrt zu werden pflegte (a. O. S. 200), so gewinnt die


Digitized by Google

Betonung des Vorbildes Johannes des Täufers ihren wohldurchdachten und tiefen Sinn. Johannes der Täufer, den Jesus als seinen Vorläufer und als den bezeichnet hatte, von dem seine Sache begonnen worden war, war der Prediger des Sittengesetzes; er hatte sich darauf beschränkt, die Menschen und zwar alle Menschen auf das sittliche Thun und seine Bedeutung zu verweisen und war so der Herold der Humanität geworden.

Im Jahre 1701 schrieb Gotfried Wilhelm Leibniz bei Gelegenheit eines Gutachtens über die Bedeutung der preussischen Königswürde die Bemerkung nieder, dass nirgends in Deutschland, auch nicht in den nordischen Reichen, **„die Manufakturen mehr florieren** als unter dem neuen Könige in Preussen“. (Guhrauer, Leibniz' deutsche Schriften, Berlin 1840 II, 312). Man hat, soviel ich sehe, die inneren Gründe und Zusammenhänge dieser für die Machtentwicklung Preussens überaus wichtigen Thatsache bisher keineswegs nach allen Seiten gewürdigt. Wie ist es gekommen, dass das arme Preussen in dieser Beziehung z. B. dem reichen Kursachsen damals überlegen war, Kursachsen, das, wie die weitere Entwicklung zeigen sollte, in ganz anderem Umfange die natürlichen Vorbedingungen für eine grosse Blüte des Gewerbfleisses besass. Man hat darauf hingewiesen, dass die flüchtigen Hugenotten viele Industriezweige mitgebracht haben. Das ist wahr, aber diese Aufnahme der französischen Goldschmiede, Weber u. s. w. ist mehr eine Folgeerscheinung des letzten Grundes als dieser Grund selbst. Geht man dieser letzten Ursache nach, so muss man sie in der zielbewussten Handels- und Gewerbepolitik der Hohenzollern erblicken, wie wir sie seit 1640 verfolgen können, und diese Politik ist ein Ausfluss der allgemeinen Grundsätze, von welchen die gesamte soziale Weltanschauung des Grossen Kurfürsten und seiner Nachfolger getragen war. Friedrich Wilhelm hat seit 1634 allen Fragen des Handels, der Technik und der exakten Wissenschaften ein eingehenderes persönliches Interesse zugewandt, als seine fürstlichen Zeitgenossen es zu thun pflegten; diese Thatsache erscheint als Ursache und Wirkung der nahen Beziehungen, in die er zu den grossen Vertretern der Technik und der Naturwissenschaften in Holland getreten war; er fühlte sich in seiner Weltanschauung diesen damals anderwärts durchaus nicht hoffähigen Kreisen innerlich verwandt und zugethan.

Dass wir Comenius als Herausgeber des 1661 in Amsterdam erschienenen **Gesangbuches der Brüdergemeinde** ansehen dürfen, erscheint nach einem in den „Böhmisch-Mährischen Blättern“ (1898, Nr. 19/20 S. 15 ff.) enthaltenen Aufsatze als sichergestellt. Es geht hervor aus der Vorrede, mit der D. E. Jablonski die Berliner Ausgabe des Liederbuches von 1731 eingeleitet hat und worin dieser den letzten Bischof der alten Brüderkirche, Comenius, als Herausgeber der Amsterdamer Edition von 1661 ausdrücklich bezeichnet. Sie wurde veranstaltet, als bei der Einäscherung von Polnisch-Lissa im Jahre 1656 alle dort vorhandenen Exemplare des Gesangbuches von 1639 verbrannt waren; Comenius bezeichnet sich hier als „einer der Zerstreuten — J. A. C.“ Das Gesangbuch enthält in drei Teilen die Lob-



wasserschen Psalmen, sowie die Lieder von Huss, Luther und noch einigen andern deutschen Dichtern von Kirchengesängen.

Wir haben früher bereits betont, dass der Ausdruck **„allgemeine Religion“** oder Religion, in der alle Menschen übereinstimmen, nicht bloss von den Katholiken, sondern auch von Comenius und dessen Brüdern mit Vorliebe gebraucht wurde, um die von ihnen vertretene Religions-Auffassung zu bezeichnen. Dabei ist es beachtenswert, dass auch ein anderer bekannter Gelehrter des 17. Jahrhunderts, Ratichius, den Ausdruck „uralte katholische Lehre“ gebrauchte, um damit die von ihm geglaubte Religion zu kennzeichnen. Wer, ohne die Stellung des Ratichius zu kennen, aus seinem Bekenntnis zur „allgemeinen Religion“ schliessen wollte, er habe sich zu einem Glauben bekannt, der Christen, Heiden und Juden gemeinsam sei, der würde völlig fehlgehen.

In der Geschichte der Sozietäten des 18. Jahrhunderts spielt der Name **Patriot** eine starke, bisher nicht in jeder Beziehung aufgeklärte Rolle. Ursprünglich nämlich bedeutet das mittellateinische Patriota nicht den Vaterlandsfreund, sondern einfach den Landsmann, den Einheimischen und in weiterem Sinne den Wohlbekannten, **Vertrauten** oder den **Freund.** Diesen Sinn scheint das Wort dann auch im Französischen längere Zeit beibehalten zu haben. In die deutsche Sprache ist es nach Grimms Deutschem Wörterbuch VIII, 1504 seit dem 16. Jahrhundert aus dem Französischen übernommen worden und Anklänge an die ursprüngliche Bedeutung scheinen sich auch hier lange erhalten zu haben. Das früheste Beispiel, das sich bei Grimm findet, stammt aus den Schriften Fischarts (Kurz, 3, 299), dann kehrt es in Schlesien 1618 wieder. Später findet es sich, wie gesagt, besonders zahlreich in Äusserungen, die aus dem Kreise der „Deutschen Gesellschaften“ stammen. Weitere Aufklärungen wären erwünscht.

Der bekannteste Schriftsteller, welchen die Schweiz um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts besessen hat, **Beat Ludwig von Muralt** (1665—1749), wurde durch Regierungsbeschluss des Magistrats zu Bern vom 15. Februar 1701 nebst drei anderen Patriziern (darunter Friedrich von Wattewyl, dem Vater des berühmten Freundes Zinzendorfs) aus seiner Heimat verbannt, weil er sich weigerte, die Teilnahme an geheimen Gesellschaften abzuschwören. (Mörikofer, Die schweizerische Litteratur des 18. Jahrhunderts, S. 21 f.) Es wäre erwünscht, wenn sich ein Forscher einmal die Mühe geben möchte, festzustellen, welches die „geheimen Gesellschaften“ waren, die so bedeutende Männer wie Muralt und Wattewyl zu ihren Mitgliedern zählten und die vom Magistrat zu Bern so ernster Bekämpfung für wert gehalten wurden. Spätere Quellen berichten, dass Muralt das Haupt einer „Sekte“ gewesen sei, ohne aber genaueres über das Wesen und die Geschichte derselben mitteilen zu können; es scheint also eine geheime „Sekte“ gewesen zu sein. Die Familie Muralt stammte aus Italien. Beat Ludwigs Vorfahren waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahr-



hunderts aus Locarno angeblich wegen ihres reformierten Glaubens ausgetrieben worden; im Jahre 1570 hatte die Familie in Bern Bürgerrecht erworben. Beat Ludwig hatte weite Reisen gemacht und von England, wo er lange lebte, eine grosse Vorliebe für dessen Zustände zurückgebracht, denen seine berühmten „Lettres sur les Anglais et sur les Français" Ausdruck geben. Nach seiner Verbannung zog er sich erst nach Genf, dann nach Neuchâtel zurück, wo er im Dorfe Colombier eine Besitzung erwarb, in welcher die Freunde und Genossen vielfach verkehrten. Einige sagten, Muralt sei „Freidenker", andere schalten ihn mit dem damals aufkommenden Namen einen „Pietisten". Er liess sich das ruhig gefallen und ging seine eignen Wege. Sein Einfluss in der geistigen Bewegung, und zwar nicht nur in der litterarischen, sondern auch in der religiösen, die in ihm einen der einflussreichsten Vertreter der Toleranz kennt, reicht weit über die Grenzen seiner engeren Heimat hinaus, ist aber, da er sich im Stillen vollzog, noch nicht genügend klargestellt. Die kleine Biographie, die Greyerz im Jahre 1888 über ihn veröffentlicht hat, giebt keine genügenden Aufschlüsse. Hier nur einige Fingerzeige. Ein naher Verwandter Beats, **Kaspar von Muralt** aus Bern, war mit **J. J. Bodmer** näher bekannt und vermittelte die für des letzteren Geistesentwicklung so wichtige Beziehung zu dem feinsinnigen italienischen Gelehrten, dem Grafen Pietro di Calepio in Bergamo. Sicher ist auch, dass die Schriften Beats von Muralt auf Bodmer einen starken Einfluss geübt haben; er behandelte ihn wie eine Autorität, von der er, der selbständige und eigenwillige Bodmer, sich stets gern belehren liess. War es Zufall, dass auch Bodmer Mitglied einer „geheimen Gesellschaft" gewesen ist?

Über Platos „Politikos" macht Karl Christian Friedrich Krause, „Die drei Kunsturkunden etc." Dresden 1810, S. 427, folgende Bemerkung: „Jeder Freimaurer, dem es darum zu thun ist, seine allgemein menschliche Kunst mit Geist und Gemüt zu umfassen, sollte die ächt freimaurerische Schrift des göttlichen Platon lesen und studieren. In ihr ist die Grundidee der Freimaurerei: die Vollendung der Menschheit als Eines organisch-geselligen Ganzen, mit Umfassung der ganzen Erde und doch nur als untergeordnete Person der Menschheit im Weltall, schön und lichtvoll angedeutet."

„Wozu betont Ihr das Christentum — so wird heute sehr oft gefragt — was hat es denn Neues gebracht? Die Religion, die wir bekennen, steht höher als das Christentum, es ist die Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen, gleichviel welcher Religionsgemeinschaft oder Kirche sie angehören — es ist die Humanität." Sehr richtig bemerkt dazu Adolf Harnack (Das Wesen des Christentums. 2. Aufl. Lpz. 1900 S. 30), dass es „namentlich jüdische Gelehrte sind, die diese Einwendungen machen" und, fügen wir hinzu, viele deutsche Gelehrte und Ungelehrte, die, ohne es zu wissen, unter dem Einflusse dieser jüdischen Geschichts- und Weltbetrachtung stehen. Hören wir aber Harnacks Antwort,


Digitized by Google

die er im Anschluss an Wellhausen giebt und die diese Einwände schlagend widerlegt: „Gewiss, das, was Jesus verkündigt, was Johannes vor ihm in seiner Busspredigt ausgesprochen hat, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es; aber sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben. Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen wie die Barmherzigkeit und das Gericht. Alles stand bei ihnen auf einer Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel. Nun fragen Sie noch einmal: ‚Was war denn das Neue'?" .. Und giebt es in Wirklichkeit eine „Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen" oder ist das angebliche Vorhandensein einer solchen idealen Religion nicht bloss eine Fiktion? Auch die katholische Kirche behauptet zwar von sich, sie lehre nur die „allgemeine Religion", nämlich dasjenige, „was überall und von allen geglaubt worden sei"; aber wie steht es, wenn man dieser Behauptung einmal auf den Grund geht? Es giebt in dieser Welt der Gegensätze thatsächlich keine Religion, die allen gemeinsam wäre, und diejenigen, die eine solche zu besitzen wähnen oder vorgeben, täuschen sich oder andere.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. v. **Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměnſk,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.


Digitized by Google

Aufträge und Anfragen sind zu richten an R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

Verlag von Gustav Fischer in Jena.

Soeben erschien:

Die moderne Weltanschauung und der Mensch.

Sechs öffentliche Vorträge von

Dr. phil. Benjamin Vetter,

weil. Prof. a. d. kgl. sächs. techn. Hochschule zu Dresden.

Dritte Auflage.

Preis: 2 M., geb. 2,50 M.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin.

Soeben erschienen:

Veit Valentin.

Von

Max Schneidewin.

Mit Veit Valentins Bildnis. 1,20 Mk.

Diese Blätter sollen an ihrem Teile beitragen zur Ehrung des Andenkens eines vor kurzem entschlafenen edlen Mannes: als Kunsttheoretiker, als Schulmann, als **Mitglied des Vorstandes der Goethe-Gesellschaft wie als Vorsitzender des Akademischen Gesamtausschusses des Freien Deutschen Hochstiftes zu Frankfurt a. M.** ist sein Name weithin bekannt.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Die Erziehung zum Mute

durch Turnen, Spiel und Sport.

Die geistige Seite der Leibesübungen.

Von

Dr. Konrad Koch,

Professor am Herzoglichen Gymnasium Martino-Katharineum zu Braunschweig.

4 Mk., gebunden 4,80 Mk.

Herr Schulrat Dr. Küppers schliesst eine Besprechung obigen Werkes in der „Monatsschrift für das Turnwesen“ 1900, Heft 9 wie folgt:

„In dem gesamten turnerischen Schriftentume ist kein Buch zu finden, das die erziehliche Seite des Turnens so eingehend und gründlich behandelt. Dieses Buch scheint auch berufen zu sein, das Interesse für pädagogische Fragen in die weitesten Kreise zu tragen und besonders schon die reifere Jugend dafür zu gewinnen. Es darf in keiner Schulbibliothek fehlen und wird auch bei den Schülern der oberen Klassen seine Anziehungskraft bewähren.“

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage von Herrn Schuldirektor B. Hanschmann in Coswig (Sachsen).

Digitized by Google



Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

fünftes und sechstes Heft.

Mai—Juni 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

Digitized by Google

Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 5 u. 6.

Graf Zinzendorf,
der Stifter der Brüdergemeinde.

Festrede, am 12. August 1900 gehalten von

J. Hausmann,
Pfarrer zu Schwenda (Harz).

An dem vom grünen Rhein durchströmten Bodensee liegt die altertümliche Stadt Konstanz, berühmt durch ihr Konzil (1415), jene Kirchenversammlung traurigen Andenkens, welche den böhmischen Reformator Johann Huss zum Feuertode verurteilte. — Es war am 6. Juli 1415, als ein unheimlicher Zug zum Thore der Stadt hinauszog: Mönche, Krieger, Henkersknechte, in ihrer Mitte der geisterleuchtete Prager Prediger und Professor in der hohen Ketzermütze von Papier, mit Teufelsfratzen bemalt. Bald war der Holzstoss, zu dem „die heilige Einfalt" eines alten überfrommen Bäuerleins, wie Huss lächelnd bemerkte, auch ihre Scheitlein beigetragen, in Brand gesteckt, und im erstickenden Rauch und in der quälenden Glut der verzehrenden Flamme hauchte psalmensingend der treue Zeuge Christi sein Leben aus. Da geschahs, wie der spätere deutsche Sänger gesungen:

Von dem Scheiterhaufen hatten
In dem lichten Flammenwagen
Engel eine Menschenseele
Auf zu ihrem Gott getragen.

Eine Gans liesst ihr zu Kostnitz
Auf den Scheiterhaufen gehen.
Doch ein Schwan wird unserm Volke,
Ja, ein Schwan wird auferstehen.[1])

Das war der Schwan von Wittenberg, der seinen Gegnern zum Trotz noch lange nicht sein Schwanenlied anstimmen

[1]) Stolberg, Ep. Dichtung von F. Bode. Cassel, G. H. Wigand 1890. Eins der besten Epen der neuen Litteratur. Das Aufleuchten der Vorreformation im 15. Jahrhundert wird hier poetisch verherrlicht.

Digitized by Google

wird. In seiner Gefolgschaft erschien dann später auch ein stolzer Adler, der weit hinaus über Land und Meer und hoch hinauf zur Sonne den königlichen Flug genommen hat: Graf Zinzendorf, der Stifter der erneuerten Brüdergemeinde, welcher als einer der Jünger des grossen Dr. Luther zugleich unter den Nachkommen jenes Johann Huss seine Wirksamkeit und seine Werkzeuge gefunden hat [1]).

Wunderbare Fügungen Gottes! Wo Scheiterhaufen brennen, von menschlicher Mordgier und rohem Fanatismus entzündet, da stieben und fliegen auch Feuerflammen und Lichtfunken der göttlichen Wahrheit, der unbesiegbaren, in die Welt hinaus. Ich meine in diesem Falle nicht die schreckliche Brandfackel der Hussitenkriege, die, obwohl in gerechter Abwehr, doch viele Gaue Deutschlands auf beklagenswerte Weise verwüsteten; nein, ich meine die segensreiche, heil'ge Flamme evangelischen Glaubens, wie sie in der „alten böhmisch-mährischen Brüderkirche", der wahren und echten Hussiten, vor und nach Luther mit hellem Glanze aufleuchtete.

Noch heute singen wir einige ihrer köstlichen Lieder, wie das: „Gott wollen wir loben, der mit edlen Gaben die Kirche, sein heilig Stadt herrlich erbauet hat." Noch heute betrauern wir voll Wehmut ihr unverdientes tragisches Schicksal. Denn auch sie, deren die Welt nicht wert war, ist nach der Schlacht am weissen Berge und dem Prager Blutgericht unter den Schrecken des 30jährigen Kriegs bis auf wenige Überreste zu Grunde gegangen.

Aber wiederum: welche wunderbare Fügungen Gottes! Ahntest du es, du frommer Comenius, du grosser Lehrer der Menschheit und Bischof der alten Brüderunität, als du auf der Flucht nach Polen vom letzten der heimatlichen Berge die Neugeburt deiner Kirche aus Schutt und Trümmern erflehtest; ahntest du

---

[1]) Aus der im Vorstehenden benutzten Zinzendorf-Litteratur möchte ich folgende Schriften empfehlen: „Graf Zinzendorf" von H. Römer. Gnadau, Unitätsbuchhandlung 1900. Eine vorzügliche populäre Biographie. „Zinzendorfs Jugendjahre" von W. Goetz, Prediger in Bremen. Leipzig bei Janso 1900. „Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit" von D. B. Becker. 2. Ausg. Leipzig, Jansa 1900. Bisher (ausser Schrautenbach) das Beste, was über Zinzendorf geschrieben wurde. „Der Graf Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit" von Ludwig Karl Freiherr von Schrautenbach. 2. Aufl. Gnadau 1871. Jos. Th. Müller, „Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche." Festschrift des theol. Seminars zu Gnadenfeld. Leipzig, Jansa 1900. Die einzige Schrift von wissenschaftlichem Wert, welche das Jubiläumsjahr hervorgebracht hat (vgl. die ausführliche Recension Ecks in der Theol. Litt.-Ztg. von A. Harnack, Nr. 4, 16. Febr. 1901). Zum Schluss kann ich im Namen vieler Zinzendorfsverehrer die Bitte nicht unterdrücken, dass die hochwürdige Unitätsdirektion in Bethelsdorf doch baldigst eine kritische Gesamtausgabe der Werke Zinzendorfs, sowie auch eine populäre Auswahl seiner besten Schriften in Angriff nehmen möge — beides thut dringend not. Der Verfasser.

Digitized by Google

es im prophetischen Geiste, wie bald dein heisses Gebet sich erfüllen sollte?

Schon 70 Jahre darauf wanderten die letzten Nachkommen jener alten Brüderunität um ihres Glaubens willen aus dem Vaterlande aus, um auf dem Gute des Grafen Zinzendorf zu Berthelsdorf in der Oberlausitz sich anzusiedeln und hier, freundlich willkommen geheissen, eine neue Heimat zu finden.

Am 17. Juni 1722 fällte Christian David, der mährische Zimmermann, „der Knecht Gottes", den ersten Baum zum Anbau von Herrnhut mit den Worten des Psalmisten: „Hier hat der Vogel sein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest, nämlich deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott."

Neue Vertriebene folgten mit Weib und Kind, frischer Zuzug kam aus allen Teilen Deutschlands, Haus um Haus entstand in der Wildnis, und in kurzer Zeit war eine „Stadt auf dem Berge" gegründet, von welcher unter Zinzendorfs Leitung die reichsten Segensströme ausgehen sollten in alle Welt.

Was die Mähren mitbrachten als ihr unveräusserliches Eigentum, das war ihr tapferer Streitersinn und das köstliche Kleinod ihrer brüderischen Verfassung, um die ihre Vorfahren schon Dr. Luther beneidet hatte. Zinzendorf aber gab ihnen, der stets wachsenden Gemeinde, das Gepräge seines ebenso echt evangelischen wie (im guten Sinne) katholischen, nämlich aufs Ganze, aufs Allgemeine gerichteten, weltüberwindenden Glaubens.

Wahrlich, ein ausserordentlicher Mann, dieser Graf Zinzendorf! Herder nennt ihn einen der grössten Eroberer im Reiche des Geistes; der scharfsinnige Lessing bezeugt ihm seine aufrichtige Bewunderung; der junge Goethe[1]) war nach seinem eigenen Bekenntnis drauf und dran, ein Herrnhuter zu werden, so mächtig fesselte ihn, der 10 Jahre nach Zinzendorfs Tode einer Brüdersynode zu Marienborn beiwohnte, der Zauberbann dieses Gewaltigen im Reiche Gottes.

Und wir sollten heut von ihm schweigen, dessen 200jährigen Geburtstag die gesamte protestantische Christenheit in diesem Jahre mit seltener Einmütigkeit gefeiert hat?

In Dresden, dem schönen Elbflorenz, ward er als Sprössling eines uralten österreichischen Dynastengeschlechts und einziger Sohn eines sächsischen Staatsministers am 26. Mai 1700 geboren — in Herrnhut, dem Vorort seines weltumspannenden Wirkens, ist er am 9. Mai 1760 heimgegangen. Was aber hier zwischen Wiege und Sarg sich ereignete, das Heldenleben und Streben eines Gottesmannes, der Wenige seines Gleichen kennt, das kann man nicht mit kurzen Worten erschöpfend schildern und erzählen.

---

[1]) Als ein Herr „Jedde" steht der grosse Dichter in dem betreffenden Diarium verzeichnet.

Digitized by Google

Drei Wahlsprüche aus seinem eigenen Munde und drei Bilder aus seinem und der Gemeinde Leben und Wirken mögen uns genügen.

Man denkt sich in manchen Kreisen die Herrnhuter nur als die „Stillen im Lande", die ihren Gott fürchten und vorzüglich mit Leinwand handeln, und ihren seltsamen Grafen als Urbild einer weichlichen und überspannten Frömmigkeit. Weit gefehlt! Wie diese Stillen im Lande ihrer Zeit — freilich ohne es zu wollen — Lärm genug gemacht haben in der weiten Welt, so war Zinzendorfs Wahlspruch der seines erlauchten Geschlechts von Alters her: „Ich weiche nicht, nicht Einem, auch nicht Allen!"

So tapfer, so standhaft, stets seine eigenste Persönlichkeit bewahrend und behauptend, sehen wir ihn kämpfen und siegen von der Jugend bis ins Alter; es ist die christliche Tapferkeit, eins mit der Treue gegen Gott und sich selbst, ein Grundzug seines echt männlichen, heroischen Charakters.

„Ein Mensch sein, heisst ein Kämpfer sein!" dies Goethewort hat sich an ihm bewahrheitet.

Das früh verwaiste Kind, durch den Tod des frommen Vaters beraubt, während die gleichfalls christlich gesinnte, mit dem General von Natzmer in Berlin aufs Neue vermählte Mutter sich nur aus der Ferne, aber mit treuer Fürsorge um seine Erziehung kümmern konnte, verlebte die ersten 10 Jahre unter der Pflege seiner geliebten Grossmutter, der geistvollen Freifrau von Gersdorf auf Schloss Hennersdorf in der Ober-Lausitz.

Glückselige Tage ungetrübter Kindheit, da die reichen Gaben des Wunderkindes sich aufs erstaunlichste entfalteten, dem der edle Spener, sein Taufpate, segnend die Hand aufs Haupt legte, bis es auf der Mutter und des Vormunds (des sächsischen Generalfeldzeugmeisters von Zinzendorf) Wunsch nach Halle gebracht ward, unter des berühmten A. H. Francke gesegnete Leitung. Hier aber begann der Kampf, der standhafte und energische, des frühreifen Knaben und Jünglings gegen die ihn umgebende Welt.

Neckereien, ja Misshandlungen von Kameraden, durch seinen bevorzugten Stand wie durch seine aufrichtige, aber noch schwärmerische Frömmigkeit hervorgerufen; arge Verkennung von Seiten einiger Lehrer, die seinen vornehmen Sinn und hochstrebenden Geist als schändlichen Hochmut beurteilten; vor allem die schimpfliche Behandlung, die ihm durch einen talentierten, aber heuchlerischen Hofmeister lange Jahre zu teil ward: in solcher frühzeitiger Trübsalsglut ward das Eisen seines Willens zum biegsamen, elastischen und doch unüberwindlichen Stahl unbeugsamer Willenskraft geschmiedet, während zugleich der junge Graf durch seine glänzenden Fortschritte in den alten und neuen Sprachen wie in jeglicher Wissenschaft eine Zierde des Halleschen Pädagogiums bildete.

Digitized by Google

Stiller, aber nicht minder standhaft gestaltete sich der unaufhörliche Kampf gegen die eigene Familie, die ihn durchaus zum Staatsmann heranbilden wollte. Ihn selbst dagegen verzehrte der Drang, ein Gottesgelehrter, ein Prediger des Evangeliums zu werden.

Gehorsam dem 4. Gebot geht der Jüngling nach Wittenberg, um dort die Rechte zu studieren; aber alle freie Zeit widmet er seinem Lieblingsfach, er lernt die ganze Bibel auswendig und sucht überall christlichen Verkehr. Gleichfalls dem 4. Gebot gehorchend, tritt der junge Mann — 1721 mit der gleichgesinnten Lebensgefährtin, der frommen Gräfin Erdmuth Dorothea von Reuss vermählt — in Dresden als Justizrat in sächsischen Staatsdienst; aber auf die sauren Wochentage des Amtes, der Akten und Prozesse folgen köstliche Sonn- und Sonnentage, wo der kurfürstliche Beamte August des Starken — angesichts des in üppiger Sinnlichkeit schwelgenden Hofes — regelmässige öffentliche Gottesdienste in seiner Wohnung abhielt und durch seine Schriften, zumal den monatlich erscheinenden „Dresdener Sokrates", tiefgehenden Einfluss ausübt.

Endlich fallen nach Gottes Leitung die in Demut getragenen Fesseln des äusseren Berufs; der Graf wird mündig und frei, er entsagt dem drückenden Staatsdienst; mit heiligem Feuereifer widmet sich der Gutsherr von Berthelsdorf der Pflege der eben entstandenen Herrnhuter Gemeinde als ihr Vorsteher und nachmaliger erster Bischof, wozu er durch Jablonsky, den Enkel des Comenius, den Hofprediger König Friedrich Wilhelms I., die Weihe empfing.

Wiederum harter Kampf, zunächst gegen die Freunde, die Seinen. Von Schwärmern und Sektierern aller Art heimgesucht, drohte Herrnhut ein Sektennest zu werden; da gab der Graf der Gemeinde ihre Statuten auf Grund der altbrüderischen Verfassung im Geiste der apostolischen Kirche. Der 13. August des Jahres 1727, da nach dem äusserlichen der innerliche Zusammenschluss laut dem Königlichen Gebot der Bruderliebe erfolgte, wird noch heute von den Brüdern als hoher Festtag gefeiert. „Wir lernten lieben!" so heisst es im Bericht von jenem Tage; Lutheraner und Reformierte, ja frühere Katholiken und bekehrte Juden fanden sich auf dem gemeinsamen Boden des altbrüderischen, echt evangelischen Programms als ein Herz und eine Seele zusammen: „In der Hauptsache Einheit, in Nebendingen Freiheit, in Allem die Liebe!"

An der Spitze dieser durch die Feuertaufe von oben verbundenen und geheiligten Gemeinde begann nun des Grafen Heldenkampf für Gottes Reich. Da wars, wie wenn einer in ein Wespennest sticht. Schmähungen und Verfolgungen von oben und unten, von rechts und links, von allen Seiten. Dort die

Digitized by Google

Orthodoxen, die unlutherisch Starrgläubigen, denen Zinzendorf mit seinem Geisteschristentum zu freiheitlich und nicht Buchstabenknecht genug war; hier die Pietisten, denen die Brüdergemeinde mit ihrer noch so strengen Kirchenzucht nicht weltflüchtig und asketisch genug erschien; drittens die ungläubige Welt, die mit dem „verrückten Grafen und seiner Tollhausgemeinde" ihren Spass und Spott trieb gleich den Spöttern vom 1. Pfingsttag: „Sie sind voll süssen Weines"; und endlich jene Stumpfsinnigen, Gemeinen und Schadenfrohen, die überall, wo etwas Gutes und Grosses geschieht, weil sie selbst zu dergleichen unfähig sind, es alsbald zu bekritteln und zu vernichten suchen. Kampf auf allen Seiten, aber unentwegter und endlich siegreicher Kampf, getreu dem gräflichen Wahlspruch: „Ich weiche nicht, nicht Einem, auch nicht Allen".

Aber Einem ist er doch gewichen von Kindesbeinen an, Einer ist ihm, dem Starken, zu stark geworden, so dass er ihm Stand und Hab und Gut, sein ganzes Leben und Streben gewidmet hat: das war sein Herr und Heiland Jesus Christus.

So vernehmt denn des Grafen 2. Wahlspruch, der uns sein innerstes Herz erschliesst: „Ich habe nur eine Passion, das ist Er, nur Er!"

Der Knabe, der, als er kaum die Feder führen konnte, kindliche Briefe an den Heiland schrieb und in den Hennersdorfer Schlossgarten warf, in der Meinung, der Herr Jesus werde sie wohl finden; der Schüler in Halle, der als Stifter des Senfkornordens seine Ordensbrüder verpflichtete, für das Reich Christi und seine Ausbreitung zu leben und zu sterben; der jugendliche Graf auf Reisen, der in Düsseldorf vor dem Gemälde des Dornengekrönten wie festgebannt stehen blieb und jene Unterschrift nie vergass: „Das that ich für Dich! Was thust du für mich?" Der gereifte Mann, der aus tiefstem Herzen gesungen hat:

„Ich bin durch manche Zeiten,
Wohl gar durch Ewigkeiten
In meinem Geist gereist.

Nichts hat mir's Herz genommen,
Als da ich angekommen
Auf Golgatha! Gott sei gepreist!"

Er ist und bleibt uns ein Vorbild der innigsten Heilandsliebe. Es war, wie er sagt, die „Noblesse des Heilands, sein Erbarmen gegen die Armen und Elenden, die ihm, dem Aristokraten, von Jugend an das Herz gewonnen. Mit diesem seinem Herrn und Heiland verkehrte er wie ein Freund mit dem Freunde; Er war sein täglicher Begleiter in der Jugend wie im Alter, auf Reisen zu Land und See; noch auf dem Sterbebett konnte er demütig-triumphierend sprechen: „Mein Heiland ist mit mir zufrieden".

Digitized by Google

Es war die Liebe zum Gekreuzigten wie einst Pauli und Luthers so auch Zinzendorfs felsenfester Glaubensgrund. In hundert und aber hundert Schriften hat er mit Flammenworten diesen Glauben, diese Liebe bezeugt; in hundert und aber hundert Reden (ich nenne hier nur die „Berliner“, die er, weil alle Kirchen ihm verschlossen waren, auf dem Boden seiner dortigen Wohnung vor Hoch und Niedrig gehalten und zwar eine Woche lang Tag für Tag, wobei manchmal 40 Kutschen vor dem Hause hielten) mit apostolischer Zunge und hinreissender Glut das Wort vom Kreuze verkündigt.

Und endlich die Lieder des frommen Sängers, tausend und aber tausend, in denen sich die ganze inbrünstige Andacht dieses gottgeweihten Christenherzens in Lust und Leid, in Frieden und Streit, in Sturm und Stille, in Sorge und Seligkeit ergossen hat! Viel Sand, zumal für unsern geläuterten Geschmack wertlose, wenn auch oft geistreiche Reimereien; aber dazwischen zahlreiche Perlen von kostbarem, unvergänglichem Glanz, ein Schatz der evangelischen Christenheit und Liederdichtung für alle Zeiten! Wird nicht in Schloss und Hütte gesungen: „Jesu, geh voran!“? Stimmen nicht Kind und Greis ein in den Hochgesang: „Christi Blut und Gerechtigkeit“? Tönt es nicht von der Unmündigen Lippen: „Ich bin ein kleines Kindelein und meine Kraft ist schwach; ich möchte gerne selig sein und weiss nicht wie ichs mach.“? Jubelt nicht unsre Seele auf, wenn wir singen: „Christen sind ein göttlich Volk, aus dem Geist des Herrn gezeuget.“? Trocknen nicht unsere Thränen beim Klange des Lieds, einst auf den Tod seiner Grossmutter gesungen: „Die Christen gehn von Ort zu Ort durch mannigfachen Jammer.“? Und endlich, wer hat je so innig und gewaltig die Herzensgemeinschaft der Christen, wie sie uns heute hier vereinigt, zum Ausdruck gebracht als Zinzendorf in seinem wundersamen Hymnus:

„Herz und Herz vereint zusammen
Sucht in Gottes Herzen Ruh.
Lasset eure Liebesflammen
Lodern auf den Heiland zu.
Er das Haupt und wir die Glieder,
Er das Licht und wir der Schein,
Er der Meister, wir die Brüder,
Er ist unser, wir sind sein!“

Denn also lautet sein dritter Wahlspruch:
„Ich statuiere kein Christentum **ohne Gemeinschaft!**“

„Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen,“ dies Wort im Bunde mit dem neuen Königlichen Gebot: „Dass ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch geliebt habe“ — das war das leitende Zwiegestirn für Zinzendorfs Wirksamkeit. Nachdem er in und mit seiner Gemeinde unter Christi Kreuz sein Glück und Heil für Zeit und

Digitized by Google

Ewigkeit gefunden, da suchte er christliche Gemeinschaft in aller Welt: Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten, Katholiken und Protestanten, Sekten und Landeskirchen; an die fernen Kirchen des Morgenlandes, ja an die Juden und Muhamedaner gingen seine Botschaften aus, damit sie Alle Eins seien, ein Hirt und eine Heerde. Wer nur mit ihm an den Gekreuzigten glaubte, der sollte sein Freund und Bruder sein.

Hat er zu viel gehofft, hat er zu Hohes erstrebt, ist er wie alle wahrhaft grossen Männer seiner Zeit um Jahrhunderte vorangeeilt? Es mag sein. Aber eine dauernde Segensfrucht hat sein heiliger Eifer geschaffen, nämlich die Heidenmission der Brüdergemeinde, welche noch heute die anderen meist später entstandenen Schwestergesellschaften durch Zahl der bekehrten Heiden und Opferwilligkeit der einheimischen Christen überragt.

Dazu, zum treuen Streiterdienst in fernen Heidenländern, waren seine Brüder wie geschaffen. „Willst du morgen nach Grönland gehn?" fragte Zinzendorf den Einen. „Ja, wenn ich ein Paar Schuhe bekomme," war des Gefragten Antwort, der dann 40 Jahre lang dort in Segen gewirkt hat. Ein Anderer hatte auf der Fahrt nach Westindien Schiffbruch gelitten und sich mit Angst und Bangen an einer Klippe festgehalten, bis glücklich die Rettung kam. Er antwortete auf Zinzendorfs Frage, was er da auf der Klippe gemacht? „Ich habe Ihren Vers, Herr Graf, gesungen:

„Ihr Mauernzerbrecher, wo sieht man euch?
Die Felsen, die Löcher, die wilden Sträuch',
Die Inseln der Heiden, die tobenden Wellen,
Sind eure von Alters verordneten Stellen."

Und als Zinzendorf nach Westindien reiste, um die dortigen Missionare zu besuchen, da fragte er kurz vor der Ankunft einen seiner mährischen Begleiter: „Wie, wenn wir nun keinen mehr lebend antreffen?"

„Nun, dann sind wir da!" war die frische, freudige Antwort. „Gens aeterna (unverwüstliches Geschlecht), diese Mähren!" rief da Zinzendorf aus. Wir dürfen wohl hinzufügen: Genius aeternus, dieser Zinzendorf! —

Nun zum zweiten drei Bilder aus des Grafen und seiner Gemeinde weltumspannender Wirksamkeit.

Folgt mir nach Westindien, dem blühenden Gottesgarten, einst von dem grossen Columbus entdeckt, wo unter der Sonne scheitelrechten Strahlen die Natur ihre üppigste Vegetation entfaltet und die Kaffee- und Zuckerrohrplantagen reiche Erträge liefern.

Aber sind die Menschen glücklich, die dort wohnen, ich meine damals ums Jahr 1732? Und zwar auf der Insel S. Thomas, einer der fruchtbarsten und gesegnetsten? O nein! die armen schwarzen Negersklaven seufzen unter der Peitsche ihrer

Digitized by Google

Dränger und Treiber, der europäischen Plantagenbesitzer, die sie mehr als Vieh, denn als Menschen behandeln.

Da erscheinen eines Tages dort zwei Weisse, von ganz anderer, seltsamer Art.

Der Töpfer Leonhard Dober, ein Schwabe; der Zimmermann David Nitschmann, ein Mähre. Wie kommen die hieher?

Ein Neger, Namens Anton, den Zinzendorf in Kopenhagen am Hofe des Königs von Dänemark, seines hohen Gönners, kennen gelernt und mit nach Herrnhut genommen hatte, erzählte der dortigen Gemeinde von dem grenzenlosen Elend seiner Volksgenossen auf S. Thomas, und sofort fanden sich die beiden Genannten bereit, diesen armen Heiden das Evangelium zu verkündigen.

Am 21. August 1732 in aller Herrgottsfrühe fuhren die ersten Missionare der Brüdergemeinde mit dem Grafen nach Bautzen, wo er ihnen segnend die Hand aufs Haupt legte, und wanderten dann weiter, jeder einen Dukaten in der Tasche, nach London und von da, sich selbst ihr Brot während der Überfahrt verdienend, übers Weltmeer. Und was thun sie in S. Thomas? Sie arbeiten werktäglich in hartem Frohndienst mit den schwarzen Brüdern; aber am Feierabend und Feiertag, da erzählen sie ihnen von dem Herrn Jesus Christus, der für alle Menschen, die Weissen und Schwarzen, am Kreuze gestorben ist. Da wird es warm in den kalten Heidenherzen, da lernen sie sich als Menschen, als teuer erkaufte Christen und Kinder Gottes fühlen, es sammelt sich eine Gemeinde von viel hundert Seelen. Andere Missionare folgen aus der Heimat; etliche erliegen dem Fieber der Tropen, denen Zinzendorf den schönen Vers gesungen:

„Es wurden zehn dahingesät,
Als wären sie verloren.
Auf ihren Beeten aber steht:
Das ist die Saat der Mohren!"

Endlich kommt er selbst im Jahre 1739. Er hat die für die damalige Zeit ungeheure Reise nicht gescheut, um seine Missionare zu trösten und zu stärken. Und als er ankommt, da sitzen sie im Gefängnis, durch die Niederträchtigkeit der weissen Pflanzer, die die Bekehrung ihrer Sklaven und Sklavinnen aus unlautern, ja unreinen Gründen missbilligten, in Ketten gelegt.

Sobald Zinzendorf erscheint, mit Briefen vom dänischen König, da springen die Kerkerpforten auf, der Graf küsst seinen treuen Boten, zum Erstaunen des Gouverneurs, die Hand und predigt Tag für Tag den Negern das Evangelium. Drei neue Missionsstationen werden gegründet.

Endlich kehrt der Unermüdliche in die Heimat zurück. Aber wie? Die hohe Gestalt, vor welcher, wo er auch erschien, die Menschen ehrfurchtsvoll stehen blieben, verfallen; die grossen, leuchtenden Augen klein geworden; die gewaltige Stirne tief

Digitized by Google

gefurcht, aber derselbe unentwegte Streiter und Knecht seines Herrn.

Und Westindien? Heutzutage neben der deutschen, englischen und amerikanischen die vierte Provinz der evangelischen Brüderkirche, wo die Gemeinden der schwarzen Christen sich selber erhalten und kaum einer Unterstützung mehr bedürfen.

Wir versetzen uns weiter nach Nordamerika mit seinen Urwäldern und Prärien, wo damals noch in ungeschwächter Kraft das Volk der Indianer hauste. Zum zweiten Male ist Zinzendorf übers Weltmeer gesegelt und im November 1741 in New-York gelandet. In Philadelphia, der Hauptstadt von Pennsylvanien, hat er für seine „Pilgergemeine" von 17 Personen (darunter seine liebliche Tochter Benigna) ein Haus gemietet, worin er täglich vor Christen der verschiedensten Richtungen predigt und von wo er drei gefahrvolle Reisen zu den Indianern unternimmt, unter denen bereits seine Brüder in gesegneter Arbeit standen. Das Weihnachtsfest feierte er in einem stallähnlichen Gebäude, woraus dann durch allmähliche Ansiedelung Betlehem sich erhob, heute eine blühende Stadt, woselbst 2000 Mitglieder der Brüder-Gemeinde wohnen. Dort entstand sein schönes Weihnachtslied: „Glückseliger ist uns doch keine Nacht, als die uns das Wunderkind hat gebracht." An den Häuptling der Kirikisen, eines Indianerstammes, der seine Brüder freundlich aufgenommen, hatte er einen Brief geschrieben, des Inhalts: „Weiser Mann! Lieber König! Ich höre, Du suchst Weisheit; die Weisheit, die Du suchst, hast Du; denn das ist die grösste Weisheit, wenn man weiss, dass man nichts weiss. Weisst Du aber, was dir fehlt?" Und nun malt er ihm den Gekreuzigten vor Augen, der allein die Menschen glücklich und selig macht. „Glaube dieses, lieber König! und lass Dich taufen in Jesu Tod. Ich schreibe aus Liebe an Dich. Dein Knecht Zinzendorf."

Auf der zweiten Reise traf er mit den Oberhäuptern der Irokesen zusammen, des mächtigsten Indianerstammes. Er liess ihnen durch seinen Dolmetscher sagen, dass er Gottes Wort an sie und ihre Völker hätte. Sie luden ihn ein, zu kommen. Nach indianischem Brauch wurden Schnüre von Muscheln zur Besiegelung der Freundschaft ausgetauscht. Das war der Anfang der Irokesenmission. Der „Indianerapostel" David Zeissberger hat Jahrzehnte hindurch hier seine berühmte Wirksamkeit entfaltet, gleichwie Christian Heinrich Rauch unter den Mohikanern. Dort bewohnte Zinzendorf mit seiner Tochter im Indianerdorf Schekomeko eine Hütte aus Baumrinde, wovon er schreibt: Das war mir das lieblichste Haus, welches ich noch bewohnt habe."

Und nun zum Schluss. Soll ich erzählen von der Brüdermission im Kapland, wo der bekannte Georg Schmidt ein volles Menschenalter unter den Hottentotten gewirkt hat, um dann im

Digitized by Google

heimatlichen Niesky (Ober-Lausitz), weil er auch im Alter nicht müssig gehen wollte, seine Tage als einfacher Tagelöhner zu beschliessen?

Soll ich euch führen nach Suriname, wo heut über 100 000 Heidenchristen unter der Pflege der Brüder stehn? Oder auf die höchsten Berge der Erde, des Himalayagebirges, wo treue Sendboten seit einem halben Jahrhundert mit den Lehren des Buddhismus kämpfen? Oder nach Deutsch-Ostafrika, wo am Nyassasee Urenkel jener mährischen Streiter sich angesiedelt haben?

Ich denke: Ihr folgt mir zum Schluss nach Herrnhut, dem stillen Friedensort am Abhang des Hutbergs.

Es ist das Jahr 1760, es ist die Frühe des Ostermorgens. Heilige Sabbathruhe über dem sonst so gewerbfleissigen Ort. Da zieht die Gemeinde, nach „Chören" geordnet, wie alljährlich noch heute unter den Klängen der Posaunen auf den Gottesacker hinaus, und dort wird Zinzendorfs sinnige und stimmungsvolle Osterlitanei an den Gräbern der Entschlafenen gesungen und gebetet, während der Osten sich rot und röter färbt und endlich die Ostersonne in strahlendem Glanze aufgeht.

Etwa einen Monat später, da geht durch Herrnhuts Gassen ein anderer, viel grösserer Zug; voran die Frauen und Mädchen in weissen Kleidern (denn die Brüdergemeinde kennt keine Trauerfarbe), aber ein Trauerzug. Zinzendorf war am 9. Mai heimgegangen; nicht wie Huss den Märtyrertod erleidend, nein, sanft im Glauben an seinen Heiland entschlummernd, und doch ein Märtyrer sein Leben lang: das Feuer der Liebe, die sein Herz erfüllte, der Liebe zu Gott und den Brüdern hatte ihn verzehrt.

Zweiunddreissig Geistliche der Brüderkirche trugen abwechselnd den Sarg; ein Kommando kaiserlicher Grenadiere aus Zittau (es war ja der 7 jährige Krieg) hielt die Ordnung aufrecht; denn viele Tausende von Nah und Fern waren zu diesem Begräbnis herbeigeströmt.

Nun ruht er dort auf dem Hutberg in Mitten seiner beiden Gemahlinnen: Erdmuth Dorothea von Reuss, die ihm vier Jahre zuvor vorangegangen, und Anna Nitschmann, der Mährin, die ihm ein halbes Jahr später nachgefolgt ist. Auf dem würdig-einfachen Grabsteine liest man die Inschrift: „Er war gesetzt, Frucht zu bringen, eine Frucht, die da bleibet." Nun hat sich an ihm erfüllt, was über seinem Schlossthor zu Berthelsdorf geschrieben stand:

„Wir übernachten hier als Gäste.
Drum ist dies Haus nicht schön noch feste.
Gottlob! Wir haben noch ein Haus!
Im Himmel, da siehts besser aus."


Digitized by Google

Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Blasewitz.

Zweiter Teil.

Der Platonismus in der Kritik der teleologischen Urteilskraft.

1. Kapitel.

Ein dem Schönen verwandter Begriff platonischer Art giebt sich kund im Urteil über lebendige Natur.

Kants Kritik der Urteilskraft besteht nicht nur aus einer Lehre vom Schönen und vom Erhabenen, welche letztere wir in unserer gegenwärtigen Abhandlung ganz beiseite lassen durften, sondern noch aus einem zweiten Hauptteil, der hinter dem ersten ästhetischen nur wenig an Umfang zurückbleibt, im Inhalte aber auf den ersten Blick von jenem so stark abweicht, dass man an der Verbindung beider zu einem Ganzen und zu einem Buche öfter Anstoss genommen hat. Ob mit Recht, ist zwar noch in diesem Kapitel, jedoch erst am Schlusse desselben zu entscheiden.

Nach dem vorangehenden ersten Teil dieser Abhandlung nicht nur, sondern auch bereits nach unserer darin erwähnten Betrachtung der beiden ersten Kritiken Kants ist nun auch in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft ein platonisches Moment der Erkenntnis zu erwarten. Dieses aber ist hier ein Begriff, der uns durch das Nachdenken über die Entstehung gewisser Erfahrungsgegenstände von besonderer Art, nämlich der Pflanzen und Tiere, zugeführt wird. Denn solche Erfahrung hat schon Plato stutzig gemacht. Dieser muss nach der von Sokrates im „Gastmahl" berichteten Rede der Diotima, Kap. 26, erkannt haben, dass ein Mensch zwar von Kindesbeinen an bis zum Greisenalter immer derselbe genannt wird, aber doch nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und das Alte verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und am ganzen Leibe. Es bleibe also in Wahrheit nur immer, meint die weise Frau aus Mantinea (im Wachstum und in der Erhaltung eines tierischen Körpers ganz ähnlich wie bei der Zeugung) ein anderes Junges statt des Alten zurück.

Werden wir nicht in der That, ohne dass wir natürlich

Digitized by Google

(vgl. I, Kap. 2) irgend an Entlehnung zu denken berechtigt sind, an diese wahre Betrachtung Platos erinnert, wenn Kant § 64 meint, Wachstum eines Baumes sei in Wahrheit fortgesetzte Selbstzeugung desselben als eines Individuums und der Ausdruck Zeugung also eigentlich nicht mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auf Hervorbringung eines anderen Baumes derselben Gattung zu beschränken? Hiernach wäre vielmehr der Baum, der etwa gegenwärtig vor uns steht, als eine Wirkung von sich selbst als früherem Baum zu verstehen, dasselbe Wirkung von demselben als Ursache. Kant begründet die Gleichsetzung des blossen Wachstums in diesem besonderen Falle mit Zeugung durch den Hinweis darauf, dass die Grössenzunahme, die im Wachstum eines Baumes sich zeigt, von einer jeden anderen nach mechanischen Gesetzen — man denke z. B. an diejenige einer rollenden Schneelawine — gänzlich unterschieden sei. Denn die Materie, die der Baum zu sich hinzusetze, verarbeite dieses Gewächs vorher zu spezifisch eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus ausser ihm nicht liefern könne, und bilde sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt sei.

So nun etwa, als Wirkung von sich selbst als Ursache, erfahren wir ja aber auch ein Haus in der Wirklichkeit, nämlich als eine Wirkung der ihm entsprechenden gleichen Vorstellung im Kopfe seines Erbauers, aufgenommen in dessen Willen und danach von diesem mit Benutzung alles zu Gebote Stehenden zur Verwirklichung gebracht. Dieses ist in der That das einzige in unserer Erfahrung sich bietende Verhältnis, an dem wir uns die Art der Entstehung und Erhaltung einer Pflanze, eines Tieres bis soweit, dass kein Rest von Dunkelheit zurückbleibt, verständlich und fasslich machen können. Eins müssen wir freilich bei Benutzung dieser Analogie sofort bemerken: dass in der Natur nicht ein solcher verstand- und willensbegabter Baumeister organisierter Körper angetroffen, sondern auf einen solchen einzig und allein geschlossen wird.

Demgemäss wendet Kant gegen die Zusammenstellung der Natur und ihres Vermögens in organisierten Produkten mit menschlicher Kunst, wo man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser dieser denke, § 65 ein, sie, die Natur, organisiere sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Geht man dem weiter nach, so wird man wohl mit Kant, der mit so inniger liebevoller Hingebung bei der Beobachtung der Natur und ihres Lebens verweilte, ebendort in allerdings schroffem, aber wohl begründetem Gegensatze zu dem, was soeben über die Analogie der baumeisterlichen Wirksamkeit bemerkt wurde, vielmehr sagen, dass die Organisation der Natur,

Digitized by Google

genau zu reden, nichts Analogisches habe mit irgend einer Causalität, die wir kennen. Selbst die Vergleichung mit der Kunst des Genies, wie diese uns etwa in dem Schaffen des jungen Goethe entgegentritt und die allerdings am meisten das Dunkel dieses Naturgeheimnisses für uns aufzuhellen dienen mag, will Kant anders, als Paulsen in seinem Kantbuch 1. Aufl. S. 271 von ihm anzunehmen scheint, nicht als völlig angemessene Analogie gelten lassen. Der Grund ist, dass wir ja „selbst zur Natur im weitesten Sinne gehören“. Wenn wir nun meinten, durch das Schaffen des Genies schon das Walten der Natur vollständig erklären zu können, würde das nicht allzusehr dem Wahne gleichen, wir könnten die verborgene grosse Ursache schon durch eine einzelne Art von Wirkungen ausschöpfen? Das Weltmeer mit einem Fingerhut?

Diese Anzweiflung der Vergleichbarkeit jedwelcher Art von sonst bekannter Causalität, kurz völlige Neuheit und Rätselhaftigkeit überhebt aber natürlich nicht im Geringsten der Pflicht, eine ganz andere Art von Ursachen, als die Vorgänge der unorganischen Natur, wie z. B. Regen und Wind, zur Erklärung ihres Entstehens fordern, für das Werden von Pflanzen und Tieren anzunehmen, wenn solche zum Verständnis dieses unentbehrlich sind. Und schon danach, wie wir Kant in unserem ersten Teile kennen gelernt haben, ist zu erwarten, dass er selbst rückhaltlos bereit sein wird, jene Notwendigkeit, wenn wirklich vorhanden, anzuerkennen und auch einen in Dunkel und Geheimnis tief eingehüllten Begriff nach Möglichkeit für die Erforschung der organischen Körper zu verwenden. Diese Erwartung wird auch nicht getäuscht.

Nach allem Vorangehenden ist es eine neue Art von Naturursachen, die in der Kritik der teleologischen Urteilskraft zu den mechanischen, die in der Kritik der reinen Vernunft als dem Organon der allgemeinen Naturwissenschaft allein in Betracht gezogen wurden, hinzutritt. Sie heisst auch im Unterschiede von diesen die der teleologischen Ursachen. Der deutsche Name dafür ist derjenige der Endursachen, als welche das Ende ihrer Wirksamkeit in sich schon vorausnehmen, wie z. B. der Baumeister das zu bauende Haus. Die mechanischen Ursachen aber heissen deutsch bloss wirkende wie z. B. der Stoss gegen eine dadurch ins Rollen gebrachte Kugel oder auch die zur Verwirklichung jenes baumeisterlichen Hausgedankens führende und dienende Zueinanderbewegung von Steinen ganz für sich und abgesehen von der Leitung, die auch in ihr sich äussert, eine zwar schwer vollziehbare Abstraktion. Am treffendsten und besten aber, auch nach Kant, werden jene ideale, diese bloss reale Ursachen genannt, weil aus dieser Bezeichnung zugleich erhellt, dass ausser diesen beiden Klassen von Ursachen keine dritte Art zu denken ist.

Der Leser unseres ersten Teils aber wird fragen, ob sich nicht auch diesem neuen platonischen Moment der Erkenntnis

Digitized by Google

gegenüber die Kant mit Hume und dessen Vorläufern gemeinsame Besinnung geltend mache. In der That konnte Kant nicht mehr gleich Plato in dem Menschen, der von Kindesbeinen an bis zum Greisenalter immer derselbe genannt wird, aber doch nie dasselbe an sich behält, sofort schon etwa ein fortgesetztes Teilnehmen von dessen sich erneuerndem Leibe und ganzer Person an einem und demselben Überschwänglichen oder Übersinnlichen jenseits aller erkannten Natur, sagen wir: an einem an sich seienden Urbilde dieses Menschen, annehmen. Vielmehr auch dieses platonische Jenseits gehört als ein von Menschen Erschlossenes und Gedachtes zunächst völlig nur dem Bereiche menschlicher Erkenntnis und ihrer Voraussetzungen im Gemüte an. So wird denn auch hier durch die brittische Besinnung ein platonisch Transscendentes in ein zunächst bloss Transscendentales umgeändert, d. h. aber in ein sich uns aufdrängendes unentbehrliches Mittel und Werkzeug, um der Naturgegenstände, die sich uns darbieten, in Forschung und Erkenntnis mehr und mehr Herr zu werden.

Durch Erfahrungsgegenstände besonderer Art, durch Pflanzen und Tiere, durch Wahrnehmung von deren Werden und Wachsen wird uns der Begriff von idealen Ursachen zuerst aufgenötigt. Ist uns aber so an der gegebenen Natur einmal ein Vermögen offenbar geworden, Produkte hervorzubringen, deren Möglichkeit ohne Anwendung des Begriffs von Endursachen von uns nicht verstanden werden kann, so wäre es nicht Bescheidenheit, sondern blosse Willkür, nicht auch die Anwendung dieses Begriffs auf solche Gebiete der Natur zu versuchen, die ihn an sich wie die leblosen unorganischen Naturgegenstände, z. B. Steine oder atmosphärische Vorgänge, nicht herausfordern. Ja, es ist unerlässlich, diesen Versuch auch auf das Naturganze auszudehnen.

Freilich ist und bleibt die Endursache ein blosser Versuchsbegriff. Wird dieser Begriff uns ja doch erst durch Reflexion und besonderes Nachdenken über die Entstehung bestimmter Naturdinge, von Pflanzen und Tieren, aufgedrängt. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den in die Erfahrung selbst eingemischten Begriffen (z. B. von demjenigen einer notwendigen Verknüpfung von Vorgängen), mit deren Zusammenfassen zu einem Ganzen, Erörterung und Rechtfertigung nach vorangehendem Auslesen solcher Begriffe aus der Erfahrung sich die Analytik der Kritik der reinen Vernunft zu beschäftigen hatte. So als blossen Versuchsbegriff konnte den Gedanken idealer Naturursachen freilich noch nicht Plato verstehen. Bei diesem gleicht er vielmehr noch einer Bildsäule, die mit allen anderen ideellen Momenten der Erkenntnis zusammen in einem Wolkenkuckucksheim steif und starr dasteht. Um ihn zugleich menschlicher und richtiger zu fassen, dazu musste erst die mit der Entwickelung ernster Naturerforschung zusammenhängende brittische Grundbesinnung aufkommen und erstarken, die nun zuletzt auch diesen altgriechi-

Digitized by Google

schen Standbildern überweltlichen Charakters gleichsam die Glieder löst und sie beweglich macht.

Wir deuteten an, dass in der Analytik der Kritik der teleologischen Urteilskraft eine Ergänzung des entsprechenden Abschnittes der Kritik von 1781 enthalten ist. Zunächst aber wird durch sie offenbar die Kritik der ästhetischen Urteilskraft erweitert. Vergleichen wir den Begriff idealer Ursachen von Naturvorgängen, der nun auftaucht, mit dem dort erörterten Begriff der Schönheit!

In der letzteren erkannten wir eine Angepasstheit bloss an das auffassende menschliche Subjekt und seine Vermögen, also an uns selbst. Zu dieser subjektiven Zweckmässigkeit sehen wir nun in dem neuen Fall der idealen Ursache den keinem Menschenkinde fremden Begriff einer Anpassung von Gegenständen der Erfahrung wie an ein aussermenschliches, jedoch menschenähnliches Subjekt und dessen der Entstehung solcher Gegenstände zu Grunde liegende Vermögen und Ideen hinzukommen. Mit Kants Worten: „eine objektive Zweckmässigkeit", eine für uns gleichsam objektive Zweckmässigkeit. Damit aber ist der Begriff eines Masses, das im Menschen für sich darbietende Natur gelegen ist, an dem diese zu messen und so zu erproben wir nicht unterlassen können, vollständig erschöpft.

Wir haben hier den doch wohl zureichenden Grund angegeben, weshalb Kant die Begriffe der Schönheit und der Zweckmässigkeit der Natur, die zunächst freilich sehr verschiedenartig erscheinen, mit einander in einem Buche vereinigt hat. An dieser Verbindung hat man, wie schon erwähnt, öfter Anstoss genommen. So hat Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie diese Vereinigung barock genannt.

2. Kapitel.

Eine aus Anlass des neuen Begriffs von Zweckgemässheit der Natur notwendige Vorüberlegung.

Wir erwähnten Kants unbefangenes Hinnehmen und Anerkennen des durch Thatsachen der Erfahrung zugeführten neuen platonischen Moments der Erkenntnis. Hierin aber hat Kant einen Vorgänger schon an Plato, dem allerdings solche Unbefangenheit von anderem abgesehen schon dadurch sehr erleichtert wurde, dass er im vierten Jahrhundert vor Christus noch nicht auf so viel Widerspruch gegen den Begriff idealer Ursachen, Streit und Verwirrung infolge des daraus entstehenden Kampfes wie der deutsche Denker am Ende des 18. Jahrhunderts nach Christus zurücksah. Dem griechischen Denker im Jünglingsalter der Philosophie lag auch schon darum weniger nahe dasjenige, wodurch sich nun Kant ein dauerndes Verdienst um wahre Wissenschaft

Digitized by Google

und Philosophie erworben hat: nämlich eine eingehende Erörterung des Begriffs idealer Ursachen im Verhältnis zu dem Begriffe realer Ursachen, eine, wie sich zeigen wird, nicht entbehrliche Vorüberlegung vor jedem künftigen Gebrauch. Bei dieser Vorerwägung konnte aber unserem Kant auch hier nicht die Gefahr eines Widerstreites entgehen, in den das sinnliche dogmatische Denken des Menschen diesen beim Gebrauche der beiden Arten von Ursachen mit einer gewissen Unentrinnbarkeit verwickelt, eines Widerstreits einer jeden Menschenvernunft innerlich mit sich selbst und dann auch der Parteigänger der einen Klasse von Ursachen im Vorzuge vor der anderen äusserlich mit einander.

Es war ja nicht das erste Mal, dass Kant eine solche Antinomie der gemeinen Vernunft gewahr wurde, und ohne Zweifel hatte er 1790 längst als Aufgabe seiner Kritik und der von ihm zu begründenden kritischen Philosophie erkannt, was er 1796 in der „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ aussprach. Hier bezeichnet er die kritische Philosophie als einen immer gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln, bewaffneten, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitenden Zustand.

Was aber wird unter dem Einfluss der Übertreibung eines sinnlichen Denkens, die überall gleichmässig der eben von Kant erwähnten Verwechselung zu Grunde liegt, aus dem so problematischen Begriff von idealen oder Zweckursachen? Zunächst wird von der natürlichen Beziehung dieses Begriffs zu unserem Erkenntnisvermögen, zur menschlichen Vernunft abgesehen. Infolge dieses Zurücktretens, ja völligen Schwindens der subjektiven Bedingtheit aus dem Bewusstsein aber verwandelt sich das feinere, zartere „gleichsam“, das „als ob“, das in Kants neuer Fassung so deutlich hervortreten konnte und musste (vgl. II, Kap. 1), für uns unvermerkt in ein gröberes „dass“, etwa in der Art, wie uns die idealen Ursachen des Werdens und Wachsens bei Plato, der sich noch unbefangen dem Zuge des natürlichen Denkens überliess, naiv entgegentreten.

Diese vergröbernde Umwandlung aber besagt nichts Anderes als, dass der bloss, wenn auch mit Notwendigkeit, aus der Erfahrung herausvernünftelte Versuchsbegriff den in die Erfahrung selbst eingewebten Verstandesbegriffen wie z. B. demjenigen einer notwendigen Verknüpfung, den unentbehrlichen Handhaben, ohne die nach der Analytik der Kritik der reinen Vernunft Erfahrungsgegenstände als solche für uns überhaupt nicht möglich sind, völlig gleichgesetzt wird. Und nun heisst es: Einige Produkte der materiellen Natur sind (nur) durch Endursachen und nicht nach bloss mechanischen Gesetzen möglich. Befreien wir das eingeklammerte „nur“ von seiner Klammer, so haben wir Kants Formulierung der Behauptung, die sich nun ergiebt, in § 70.

Digitized by Google

Weiter hat Kant das Verfahren der natürlichen Denkweise hier nicht verfolgt, also nicht bis zu dem Schluss, zu dem das Denken, das einmal die zarten Grenzlinien strenger Naturwahrheit überschritten hat, leicht weiter eilt. Wir meinen den Schluss auf ein letztes Subjekt solcher als objektiv vorhanden angenommener Naturzwecke, kurz: auf ein aussermenschliches, aber menschenähnliches Wesen als Urheber der Zweckmässigkeit organisierter Naturkörper und dann notwendig weiter aller Naturdinge überhaupt, der Natur insgesamt. Zu diesem Schluss ist man im Abendlande besonders in den Jahrhunderten seit Aufkommen der christlichen Kirche und durch Missverstehen von deren religiösen Bedürfnissen gern weitergegangen.

Das Ergebnis ist also eine Theologie, die dem Anschein nach auf zuverlässige Data bloss der äusseren materiellen Natur sich gründet, eine eigentlich so zu nennende Naturtheologie, und zwar eine Physikotheologie, die sich mit Wahrnehmungsthatsachen nicht viel mehr zu befassen braucht, nachdem sie diese einmal als Sprungbrett benutzt und dann hinter sich gelassen hat.

Durch solchen Schluss, den keine Erfahrung bestätigt, aber auch schon durch die sinnliche Übertreibung des feineren „als ob“ in ein plumpes „dass“, die ihm zu Grunde liegt, und durch die darauf gegründete Behauptung der Ausschliesslichkeit des Prinzips der idealen Ursachen für die Erklärung einiger Erzeugung wird aber die Opposition des reinen Verstandes und seiner Freunde herausgefordert. Köpfe, die auf eine praktische Erforschung der Naturvorgänge gerichtet sind, können nicht anders als sich durch jene „Idealisten“ arg beeinträchtigt fühlen und werden dann leicht im Interesse solcher Forschung ebenso einseitig die mechanischen wirkenden Ursachen für allgenugsam erklären, zumal sie damit die Sache des unentbehrlichen grundlegenden Verstandes und nicht bloss die einer vernünftelnden Urteilskraft zu vertreten meinen dürfen. So wird denn in ihrem Satze, den Kant in § 70 so formuliert: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich,“ auf eine trotzige Naturtheologie mit einer ebenso trotzigen Ausschliessung von allen und jeden idealen Ursachen in jeder Hinsicht geantwortet.

In diesem Kampfe fehlt es selbst nicht an Versuchen von Parteigängern der Physik, den Ausgangspunkt der Naturtheologen, die Zweckmässigkeitsauffassung der organischen Körper, zu einer blossen Einbildung, die aus Wünschen, Wollen und Wähnen des unwissenden selbstsüchtigen Menschen bloss psychologisch zu erklären sei, hinabzusetzen. Spinoza ist es, der in einem längeren Anhang zum ersten Buche seiner „Ethik“, der aber wenig tief eindringt und wenigstens in intellektueller Hinsicht sehr mit Unrecht berühmt ist, diese Abschätzung der idealen Ursachen zu einem blossen Schein, einem „modus tantummodo imaginandi“, vertritt. Die Erzeugung nach bloss mechanischen Gesetzen dagegen

Digitized by Google

gilt ihm für eine ewige Wahrheit. Der in Bezug auf Teleologie demnach wohl als Subjektivist zu bezeichnende dogmatische Denker des 17. Jahrhunderts steht aber trotzdem, was schon sein Verhalten zum Mechanismus der Natur beweist, mit seinen Gegenfüsslern, den Naturtheologen, den, so zu sagen, extremen Objektivisten, auf einem und demselben Boden, nämlich auf demjenigen eines natürlichen, darum jedoch noch nicht richtigen, absoluten Denkens.

Dass es auch in der Frage der Ursachen des Werdens und Wachsens der Pflanzen und Tiere nicht an Aufforderung zur Einsetzung eines Gerichtshofes fehlt, der nach Kants Worten von 1787 der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorschiebe, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne, wird man nach unseren Darlegungen schwerlich leugnen. Dass aber gerade Kant im Besitze der entscheidenden Einsicht war, um auch diesen Streit endgültig zu schlichten, wird der Leser gleichfalls schon aus den früheren Abschnitten dieser Abhandlung entnehmen können.

Es ist wiederum die brittische Grundbesinnung, welche die sinnliche Übertreibung und Rechthaberei einer jeden der beiden Parteien, die einander ausschliessen, in die Schranken der Natur und Besonnenheit zurückweist und ihre Transscendenzen wiederum, damit wir uns eines wohl nicht mehr missverständlichen kurzen Ausdrucks bedienen, in blosse Transscendentalismen umwandelt. Dies sind aber blosse Voraussetzungen von Erkenntnis für zu erwartende Naturgegenstände im menschlichen Gemüte oder, anders ausgedrückt, Waffen zur Eroberung der Natur durch die menschliche Vernunft, sei es für das Wissen, sei es auch über dieses hinaus für einen nicht willkürlichen, sondern allgemeingültigen unparteiischen Glauben.

In ihrer berichtigten Gestalt nun schliessen die Grundsätze der Physiker und der Theologen sich nicht mehr wie vorher gegenseitig aus, sondern können ohne alle Schwierigkeit mit einander vereinigt werden. Oder was für ein Widerspruch wäre zwischen dem Satz und dem Gegensatz, wie sie Kant zu Anfang des bereits erwähnten § 70 formuliert? Da lautet der Satz des Physikers: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden." Der Gegensatz aber heisst: „Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. (Ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen.)"

Kants Kritik stellt so durch ihre Besinnung die Beziehung zum menschlichen Erkenntnisvermögen, die unvermerkt aus dem Bewusstsein des Menschen leicht schwindet, in der That aber doch immer gleich sehr vorhanden ist und bleibt, mit dem erforderlichen Nachdruck wieder her. Dadurch aber ist nun unserem

Digitized by Google

Geschlechte die Einfalt der Natur, von der wir jedoch nicht sagen dürfen, dass sie zu Zeiten von Menschengedenken je geherrscht habe, gleichsam zurückerworben. Es ist das menschlich bescheidene „als ob" statt des natürlicheren, aber trotzdem vermessenen „dass" für die Zweckmässigkeitsauffassung der organischen Natur und für die auf sie sich gründende Naturtheologie, das Kant mit der angegebenen Begründung für immer auf den Platz zurückführt, der ihm von Rechtswegen zukommt. Dies geschieht nach erfolgter Auflösung der Antinomie am Schlusse des § 75, dessen Überschrift schon dahin weist: „Der Begriff einer objektiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft."

Aber diese Wiederherstellung der einfältigen Natur ist hier wie anderswo in der Kritik keineswegs der einzige Gewinn aus der glücklichen Auflösung der Antinomie. Durch die zum Behuf dieser Auflösung erforderliche Erinnerung an die völlige Sinnenbedingtheit gegebener Natur ist Raum geschaffen für Dinge an sich selbst, damit aber auch für eine noch ganz andere Vereinigung der beiden möglichen Arten von Ursachen, der realen und der idealen, als sie sich im Altertum etwa ein Aristoteles, der von seines Lehrers Plato vorwiegendem Idealismus für sein stärkeres Interesse an Naturerforschung mit Recht nicht befriedigt war, als wirkliche Ordnung der Natur gedacht haben mag. Nach Aristoteles sollten wirkende oder Bewegungsursachen, denen zwar auch er in jenen Kindheitstagen der abendländischen Wissenschaft noch nicht völlig gerecht zu werden vermochte, im Dienste von idealen Zweckursachen stehen ungefähr so, wie Maurer und deren Zupfleger unter der Leitung des Baumeisters.

Für eine noch ganz andere Art von Vereinigung sei Raum geschaffen, sagten wir soeben, durch die Unterscheidung der Dinge an sich selbst von den Dingen für uns, den Sinnendingen. Diese Vereinigung wird von Kant nach Auflösung der Antinomie in zwei Paragraphen vorbereitet. Von diesen ist der letzte, § 77, mit der Überschrift „Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird", von Schopenhauer in einer Notiz gelegentlich seiner Lektüre desselben „sehr tiefsinnig, aber höchst dunkel" genannt, eine Bezeichnung, die für die vorhergehende Anmerkung, durch die er vorbereitet wird, nicht weniger zutreffen dürfte.

Hier wird von Kant dasjenige, was bereits in seiner Inanspruchnahme des Versuchsbegriffs idealer Ursachen und ihnen entsprechender Wirkungen als blosser Voraussetzungen und Werkzeuge für Erkenntnis im menschlichen Gemüte gelegen ist, weiter entwickelt und zur Geltung gebracht. Dies aber nicht ohne Berücksichtigung auch der analogen Art, wie die geistige Form einer notwendigen Verknüpfung von Bewegungsursachen im Begriffe des Mechanismus bereits in der Kritik der reinen Vernunft ge-

Digitized by Google

fasst wurde. Kant weist auf die tiefer liegenden Wurzeln der Zweckauffassung oder des Zweckbegriffs in einer Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens hin.

Bei uns nämlich sind Anschauungen und das Denken, das diese zu Begriffen zusammenfasst, getrennt. So enthält der gedachte Begriff eines Hausbaus als Ganzes in und unter sich alle anschaulichen zur Vollführung eines solchen Baus erforderlichen Handlungen verschiedener Gewerke als Teile, die dann durch ihr Zusammenwirken das Ganze in der Wirklichkeit unter der Oberleitung jenes zustandebringen.

Wir wissen nun zwar gar nichts von einem anders beschaffenen Erkenntnisvermögen und würden dessen Art und Verfahren, wenn man es uns beschreiben wollte, vermutlich nicht einmal verstehen. Aber zu denken ist trotzdem wohl, wenn auch gar nicht bestimmt vorzustellen, ein anschauender oder intuitiver Verstand, in dem das bei uns Getrennte, Anschauung und Denken, Teile und Ganzes, zusammenfallen würden. Die Vergegenwärtigung eines Wesens mit diesem Vermögen einer intellektuellen Anschauung, dessen Gedanken freilich nicht unsere Gedanken sind, kann nun dienen, uns von der Zufälligkeit und blossen Menschlichkeit unserer Zweckauffassung der Natur zu überführen. Und in keiner anderen Absicht ist diese Betrachtung, die bei ihm in die dunkelste Tiefe unserer Vernunft, in die wir aber hier nicht folgen wollen, hinunterdringt, von Kant angestellt. Also nicht etwa, um uns zu völlig eingebildeter Übung eines uns nicht einmal verständlichen Vermögens von dem uns natürlichen Denken mit Benutzung von Zweckbegriffen, das auch wohl von statten geht, hinweg zu locken. Ob sich aber das wohl alle Leser Kants von Anfang an völlig klar gemacht haben, auch die vermeinten Erben und zugleich, wie sie von gefälligen Trabanten genannt wurden, „Überwinder" Kants am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts?

Es wurde zuvor in diesem Kapitel von uns Spinozas Abschätzung der idealen Ursachen zu einem blossen Schein erwähnt. Kants Angriff nun auf den teleologischen Verstand verhält sich zu dem Vorgehen Spinozas wie tiefer bitterer Ernst zum leichten Spiel. Und doch hat das so viel gründlichere Verfahren des Vernunftkritikers lange nicht das Aufreizende und bloss Beunruhigende des blinden Dogmatikers. Denn jener lässt die erfahrungsmässige Realität der Zweckauffassung der Natur völlig unangefochten und giebt die Zweckmässigkeit der Natur nicht etwa nur für eine willkürliche Einbildung des von Spinoza so genannten „vulgus" aus, zu dem wir ja doch alle gehören mit einziger Ausnahme etwa des spekulierenden Denkers, der ausschliesslich dem Ideale theoretischer Forschung nachhängt und der sich über den gemeinen Mann in seinem einsamen Dachstübchen hoch erhaben — dünkt. So verschieden ist, ob man dasselbe mit Spinoza für eine Wesenheit

Digitized by Google

blosser Einbildung (ens imaginationis) oder mit Kant für eine solche der natürlichen, obzwar nicht rein wissenschaftlichen Vernunft (ens rationis) ansieht.

Von einem versuchsweise zu denkenden anschauenden Verstande, den die Auflösung der teleologischen Antinomie uns nahe bringt, dürfen wir nun annehmen, dass er das Übersinnliche, für das dieselbe Auflösung in den für sie erforderlichen Erwägungen uns schon zuvor Raum gewährte, ganz anders erkennen würde, als es uns Menschen möglich ist. Denn für uns Menschen lässt die erwähnte Inanspruchnahme der teleologischen Auffassung 1790 wie der mechanischen schon 1781 als blosser Erkenntniswerkzeuge durch Kants Kritik — in starkem Unterschiede auch hier von Plato, der noch nicht so strenge zu sondern vermochte — für das Übersinnliche nur völlige Unbestimmtheit übrig. So also ist das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen Ableitung einerseits und der teleologischen andererseits für unsere Einsicht beschaffen, dasjenige Gemeinschaftliche, von dem Kant in § 78, dem Schlussparagraphen der Dialektik der teleologischen Urteilskraft, nach der Vorbereitung in den vorhergehenden §§ sagt, dass wir es der Natur als einem blossen Phänomen unterlegen müssen. In Betreff dessen fügt auch er dort sofort noch hinzu, dass wir uns von ihm in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen können.

Wenn wir aber demnach auch hier gerade so wie im Abschluss der Kritik der ästhetischen Urteilskraft Unbestimmtheit des Übersinnlichen behaupten, so gilt diese Unbestimmtheit doch mit Notwendigkeit einzig und allein für uns und also gar nicht z. B. für einen anschauenden Verstand, den wir uns wenigstens denken können. Dieser mag also das übersinnliche gemeinschaftliche Prinzip des Mechanismus und der Teleologie als ein völlig und genau Bestimmtes denkend anschauen.

Auch in dieser Hinsicht folglich, damit wir die Unbestimmtheit ja nicht etwa über uns Menschen hinaus willkürlich ausdehnen, hat die Vergegenwärtigung eines Geistes von übermenschlicher Art eine Bedeutung, die nicht zu verachten ist.

Für uns Menschen andererseits aber ist gerade die von Kants Kritik festgestellte Unbestimmtheit des Übersinnlichen von dem allergrössten praktischen Wert und Nutzen und zwar zunächst für unsere Naturforschung. Denn durch solche Unbestimmtheit wird für jede Kühnheit, ja Verwegenheit mechanischer Forschung, für deren Hypothesen und Experimente völlige Freiheit gelassen. Darum aber ist nicht schon zu besorgen, es werde dadurch das teleologische Denken je ausgeschlossen oder aufgehoben. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben.

Sollte übrigens das Auslaufen auch der Kritik der teleologischen Urteilskraft genau so wie vorher derjenigen der ästhetischen in die Idee eines Übersinnlichen von völlig unbestimmter

Digitized by Google

Art nicht auch für eine Verwandtschaft der beiderseitigen Ausgangspunkte, des Begriffs der Schönheit und desjenigen der Zweckmässigkeit der Natur, Zeugnis ablegen? — Dies nebenbei zur Ergänzung der Schlussbemerkung von II. Kap. 1.

In dem Buche von A. Drews „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems (!?).“ Berlin 1894, findet sich über die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, von der wir jetzt die Verursachung wie auch die Auflösung samt ihrer wohlthätigen Folge kennen gelernt haben, S. 431 der folgende Satz: „Hier haben wir es zu offenbar nur mit einer Parallele zu den Antinomien der Vernunftkritik zu thun, die Kant nur aus systematischen Gründen erfunden (!) hat, als dass es sich verlohnte, näher darauf einzugehen.“

Ob sich das hier vom hohen Pferde herab abgelehnte Eingehen auf diese Antinomie nicht doch weit mehr gelohnt hätte als der Wahn, der zwar mehrfach umgeht, aber trotzdem völlig grundlos ist, dass der für blosses Erfinden in den Wissenschaften so wenig eingenommene Kant diese wie andere Antinomien nur aus systematischem Grunde erfunden, d. h. ehrlich deutsch und grob ausgedrückt, aus den Fingern gesogen habe? Denn im Falle ernster Beschäftigung mit dieser Antinomie hätte auch Drews als den Schlüssel zur Auflösung derselben die Idee eines Übersinnlichen, das für uns Menschen notwendig unbestimmt ist, antreffen müssen. Dies ist aber, dürfen wir annehmen, eben diejenige Folgerung, die er nun S. 437 seines Buches bei Kant im Interesse der Naturphilosophie mit Bedauern vermisst, „obwohl dieselbe doch, meint er, unzweideutig in seinen Praemissen enthalten ist.“ Einfachen platt rationalistischen Theismus hätte Drews dann gewiss nicht Kant als seiner Weisheit Schluss nachsagen können.

Nach Kants Urteil bedurfte es eines Zurückgehens auf „die Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird“, um noch über das nächste Bedürfnis hinaus für ein höheres Interesse, das erst in den folgenden Kapiteln auseinandergesetzt werden kann, die Begriffe des Mechanismus und der Teleologie in der Auffassung der Natur zu vereinigen. Ein wesentlich anderes Verhalten dieser Aufgabe gegenüber begegnet uns am Ende des 19. Jahrhunderts. Wir haben hier im Sinne das „System der Philosophie“ von Wilhelm Wundt, das zuerst 1889 veröffentlicht und danach 1897 in 2. Auflage erschienen ist, und besonders S. 322 dieses Buches (2. Aufl. S. 312).

Nicht, als ob hier auf Kants Ziel verzichtet würde. Es wird vielmehr dasjenige, was Kant allein als erreichbar, aber auch allein als praktisch, nämlich für die dauernde Befreiung menschlicher Naturforschung, notwendig erachtete, dem Anscheine nach sogar weit überboten. Jedoch einer mühsamen Zergliederung des menschlichen Verstandes scheint es heutzutage zu diesem Zwecke nicht

Digitized by Google

mehr zu bedürfen; ja, vielleicht ist nicht einmal mehr ein Verständnis der von Kant versuchten erforderlich. Zwei kleine Worte schon bringen, was man nur wünschen mag, zustande, nämlich der von Wundt soeben in sein System eingeführte Begriff einer „aktuellen Kausalität".

Über diese heisst es auf der angegebenen Seite: „Vom Standpunkt der aktuellen Kausalität aus ist die Zweckbetrachtung *lediglich* (!!) — in der 2. Auflage steht dafür: bloss — die Umkehrung der Kausalbetrachtung." Mit anderen Worten, die eben vorhergehen: die progressive Richtung der Kausalität ist (nämlich durch die Wundtsche Begriffsschöpfung einer „aktuellen Kausalität") in eine regressive verwandelt oder auch, wie es in unmittelbarem Anschluss an den zuvor angeführten Satz wörtlich weiter heisst: „Ursache und Mittel, Wirkung und Zweck sind zu äquivalenten (!) Begriffen geworden. Der Streit beider Prinzipien um die Herrschaft hat damit endgültig sein Ende erreicht."

Das ist nun fürwahr nichts Geringes. Sind wir aber nicht, ehe wir blossen zwei wenn auch fremdklingenden Worten so Übergewaltiges zutrauen, berechtigt, ja verpflichtet, über das Wie und Woher eines so unerhörten Vermögens uns Klarheit zu verschaffen? Vielleicht bringt Wundts Kapitel von dem „Prinzip der aktuellen Kausalität" S. 311 ff. (2. Aufl. S. 301) darüber einiges Licht.

Zuvor aber wolle sich der Leser die gemeine Thatsache vergegenwärtigen, dass jede Wirkung im Naturlauf Ursache wiederum von anderen Ereignissen als Wirkungen werden kann, so Schneeschmelze im Frühjahr im Gebirge infolge der laueren Lüfte vom Anschwellen der Bäche und Flüsse, dieses wieder von Überschwemmungen und Verwüstungen im niederen Lande u.s.w. u.s.w. Ebenso ist jede Ursache wiederum als eine Wirkung von früheren Ereignissen als ihren Ursachen anzusehen. Werden wir aber deshalb schon meinen und sagen, dass, weil jede Wirkung wieder Ursache werden könne und jede Ursache wieder als Wirkung sich darstelle, *ohne Rücksichtnahme auf das Zeitverhältnis in jedem einzelnen Falle* die Begriffe der Ursache und der Wirkung beliebig zu vertauschen seien? Um eine solche Behauptung wagen zu können, müssten wir ja zuvor von der lebendigen Anschauung und Erfahrung, die uns doch erst die Begriffe von Ursache und Wirkung an die Hand gab, völlig abgesehen haben.

Ob nun aber nicht der bekannte Leipziger Naturforscher und Psychologe auf eine solche Abstraktion, die freilich gewiss nicht gut zu heissen ist, sich eingeschränkt hat? Dies lassen seine Worte am Anfang des erwähnten Kapitels S. 311 vermuten: dass in allen Kausalitätsverhältnissen „Ursache und Wirkung *Ereignisse* sind und dass diese letzteren nur in der Relation, in die sie gebracht werden, jene Bedeutung annehmen, während in

Digitized by Google

anderem Zusammenhang[1]) stets auch die Ursache als Wirkung und die Wirkung als Ursache gedacht werden kann". „Die so entstandene neue Form des Kausalprinzips", so schliesst Wundt, „bezeichnen wir als diejenige der aktuellen Kausalität."

Auf diese Weise meinen wir ein Verständnis für das Entstehen der sehr seltsamen Wundtschen Behauptung über die Möglichkeit der Vertauschung von Ursache und Wirkung und der im Gefolge dieser Vertauschung einziehenden wahrhaft verblüffenden Umstülpung der Begriffe, der Umwandlung eines Progressiven in ein Regressives gewonnen zu haben. Ob aber auch diese Behauptung selbst dadurch an Sinn gewonnen hat, überlassen wir dem Leser zu beurteilen. Für den Verfasser dieser Abhandlung hat sie keinen.

Es dürfte hier in Wundts System ein Fall von Verwechselung eines bloss abstrakten Verstandesgebrauchs mit dem konkreten vorliegen, wie sie in der Geschichte der Philosophie nicht ganz selten, obwohl gewiss selten so auffällig und so grob angetroffen wird. Solcher Verwechselung ist selbst der einfachste gesunde Menschenverstand, der mit den Sinnen in Verbindung bleibt, weit weniger als der abstrakte Philosoph ausgesetzt.

Wenn aber hiernach die grosse Entdeckung einer „aktuellen Kausalität" auch bei einem berühmten Naturforscher für eine blosse schimmernde Seifenblase des abstrakten Denkens zu halten ist, die, sobald sie den Erdboden der Anschauung und Erfahrung berührt, unvermeidlich zerplatzt, so ist es ja auch nichts mit den ihr nachgerühmten ungeheuren Leistungen und ebenfalls nichts mit dem schon winkenden Sieg des 19. Jahrhunderts und seines Geschwindschritts über das noch schwerfälligere 18. Jahrhundert in diesem Punkte.

Auf die Wiederherstellung der reinen Natur und auf deren Sicherung durch Aufsteigen zu der letzten Ursache des Phänomens in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft konnte eine Methodenlehre, d. h. eine Anweisung für das Verfahren mit den erörterten Voraussetzungen der Erfahrung des Schönen zum Behuf des Erwerbs von Wissenschaft, nicht folgen. Denn es giebt keine Wissenschaft vom Schönen, die in objektiven oder materiellen Merkmalen festzulegen vermöchte, wodurch sich schöne Gegenstände von unschönen unterscheiden. Der lebendige mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit urteilende Geschmack des Publikums, der, wenn irre geführt, einzig durch die Schule hoher Muster des Schönen in Natur und Kunst unter Beihülfe von strengen und feinsinnigen Geschmacksrichtern, wie G. E. Lessing, wieder auf den rechten Weg zu bringen ist, bildet die letzte autonome Instanz, die sich über alle vermeinten objektiven Feststellungen und Vorschriften hinwegsetzt.

---

[1]) In Wahrheit freilich nicht in anderem, sondern in demselben Zusammenhang, nur zu anderen Ereignissen.

Digitized by Google

Ganz anders in der Kritik der teleologischen Urteilskraft. Hier macht die Methodenlehre dem Umfange nach in Kants Werk sogar die grössere Hälfte aus. Diese ist zwar von Kant in den folgenden Auflagen, vielleicht nur — auch ein grosser Mann hängt mit der gewöhnlicheren Menschheit durch kleine Schwächen zusammen —, um eine völlige äussere Übereinstimmung mit dem ersten Teil der Kritik von 1790 herzustellen, gleichfalls als blosser Anhang bezeichnet worden. Dieser „Anhang" giebt aber die wertvollsten Winke für die Behandlung des Begriffs idealer Ursachen sowohl in der Naturforschung wie für die Theologie.

Für die Auflösung dieser Aufgabe war Kant durch das von ihm 1781 geschaffene Organon theoretischer Naturwissenschaft wie auch durch das diesem 1788 hinzugefügte Organon der Moral und der Moraltheologie in einer Weise vorbereitet, wie nie ein Denker vor ihm. Deshalb haben wir gerade hier eine Glanzleistung der Kritik zu erwarten. Diese ist aber, nach vorliegenden Äusserungen darüber, auch den neuesten im 4. und 5. Bande der „Kantstudien", dort in einem Aufsatz des Professor A. Dorner in Königsberg, hier des Dr. A. Pfannkuche, zu schliessen, noch wenig gewürdigt. In den Abhandlungen dieser Gelehrten zeigt sich kein nennenswerter Fortschritt in der Würdigung selbst gegenüber der „Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie für Uneingeweihte. Zweiter Teil, welcher die Kritik der Urteilskraft zum Gegenstande hat." von J. G. C. Kiesewetter, Doktor und Professor der Philosophie, Berlin 1803. Und doch sind seit diesem unsäglich schwachen Buche, das freilich trotzdem (oder vielleicht gerade deshalb?) vier Auflagen erlebt hat, jetzt fast 100 Jahre vergangen. Jene Leistung Kants konnte auch nicht wohl in ihrem Werte erkannt werden, so lange die Grundmotive von Kants ganzem Werk nicht besser verstanden, besonders aber nicht sehr viel ernster genommen waren.

Eins, was Kant zur Verhütung von Missverständnissen hätte thun können, wollen wir heute nicht unterlassen: die strengere auch äusserliche Unterscheidung der Erörterung des Interesses des Physikers an dem Begriff idealer Ursachen einerseits von derjenigen des Interesses des Moralisten und Theologen andererseits.

3. Kapitel.

Der Begriff der Zweckgemässheit der Natur und die Naturwissenschaft.

Wir hören zuerst den Naturforscher. Ihm ist daran gelegen, die Naturvorgänge in ihrem Werden bis zu dem Grade zu verstehen, dass er sie nach seinen Begriffen davon selber zustandebringen könne. „Nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustandebringen kann."

Digitized by Google

Krit. d. Urt. § 67. Und ist eine solche wahrhaft praktisch zu nennende Erkenntnis für Blitz, Regen und Wind und andere Erscheinungen der unorganischen Natur noch erst zu suchen? Der Mensch, der kleine Gott der Welt, kann längst im Kleinen blitzen und donnern, regnen und Wind machen.

Wie aber steht es mit Pflanzen und Tieren und dem Verständnis von deren Entstehen? „Organisation als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst.“ Dieser Satz Kants, der durch ein „aber“ unmittelbar mit dem eben vorher angeführten verknüpft ist, dürfte trotz aller Fortschritte gerade der Naturwissenschaft seit 1790 auch heute noch nicht durch die That widerlegt sein.

Drängt sich hiernach nicht geradezu auf der Versuch, den Begriff von Naturzwecken möglichst beiseitezulassen und zu sehen, ob man nicht mit Hülfe der für die unorganische Natur so erfolgreich bewährten blossen Bewegungsursachen und des Mechanismus auch der organisierten Naturprodukte völlig Herr werden könne? Damit würde man zwar einen der aristotelischen Philosophie, von der man gesagt hat, dass sie das organische Wachstum als Typus alles dessen, was in der Natur geschieht, feststellte, und einigermassen auch schon dem Plato gerade entgegengesetzten Weg betreten, den Weg einer mechanischen Naturauffassung. Von dieser bemerkt derselbe dänische Autor, Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1895 f., I. S. 7, sie sei der neueren Naturwissenschaft, die im 16. und 17. Jahrhundert emporkam, sowohl Mittel als erstrebtes Ziel.

Für blosse Naturbeschreibung zwar konnte eine Beachtung des Zweckes in aristotelischer Weise, die z. B. allein die Einrichtung des Auges verstehen lehrt, Grosses leisten. Mit der Ausdehnung aber der praktischen Erkenntnis der mechanischen Naturwissenschaft allererst auf die organische Natur würde auch hier glücklichen Falls aus blosser Naturbeschreibung eine wirkliche Naturgeschichte, mit welchem Namen sich zwar jene längst missbräuchlich, wenn nicht etwa in dunkler Vorahnung und Vorwegnahme einer vollkommneren Zukunft, geschmückt hat, oder eine eigentliche Theorie der Natur. Den letzteren Ausdruck umschreibt Kant § 79 geradezu durch „mechanische Erklärung der Phänomene derselben durch ihre wirkenden Ursachen.“

Aus dieser Anführung bereits wie auch schon aus unseren beiden vorhergehenden Kapiteln im Ganzen erhellt, dass Kant sich zu Versuchen, das Gebiet mechanischer Naturforschung zu erweitern, nicht so verhalten würde, wie Verfasser kürzlich in einer Kritik las, die von einem „Philosophen“ dieser Tage an dem „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers“ geübt wurde. Dieser fand z. B. den Hinweis des Zoologen Häckel auf die Erscheinung der mimicry, nach der manche Tiere dieselbe Farbe haben wie die Unterlage, auf der sie sich aufzuhalten pflegen, und in dieser

Digitized by Google

Farbe einen Schutz gegen verfolgende Feinde, zwar höchst anziehend, zeigte aber gar keinen Sinn für die Würdigung einer natürlichen Erklärung des Entstehens dieser Schutzfarbe etwa durch Vererben und infolge davon allmähliges Ansammeln zufälliger Anpassungen dieser Art, sondern bemerkte einzig und allein: „Aber der Zweckbegriff wird doch verworfen.“

Ob Kant hier nicht, ganz anders als dieser „Philosoph“, übrigens heutzutage schon ein seltnerer Vogel von Philosoph, vielmehr einzig zu bedauern gefunden hätte, dass der Zweckbegriff durch diese Erklärung mechanischer Art allzuwenig überflüssig gemacht sei? Muss der Zweckbegriff ja doch für die Bildung des Anzusammelnden, wenn auch nicht mehr im Ganzen, so doch nun in seinen kleinsten Partikelchen von uns unvermeidlich vorausgesetzt werden.

Den besten Beweis aber für seine Anerkennung des Bestrebens der neueren Naturforscher nach möglichstem Auskommen schon mit natürlichen wirkenden Ursachen bei ihrem Geschäft, einen Beweis nicht durch Worte, sondern durch That hat Kant durch seine schon erörterte Aufhebung des teleologischen Verstandes gegeben. Diese bereitete zwar zunächst nur den Weg für die Bestimmung der Beschaffenheit eines letzten gemeinschaftlichen Prinzips von Mechanismus und Teleologie, für das die Auflösung der Antinomie Raum geschaffen hatte. Das Ergebnis der Erwägung war ja völlige Unbestimmtheit des anzunehmenden Übersinnlichen für die menschliche Erkenntnis. Bei Erwähnung dieses Resultats haben wir aber schon nicht unterlassen, auf die überaus günstigen Folgen dieser Unbestimmtheit gerade für Naturforschung und zwar für deren moderne Richtung auf mechanische Erklärung hinzuweisen.

Für diese sehen wir nun Kant vorwiegend auch in den ersten Paragraphen der Methodenlehre sich bemühen. Zwar durchaus nicht so, wie blosse Fanatiker des Mechanismus verlangen. Also nicht etwa unter Ausschliessung des Prinzips der idealen Ursachen, wie sie von den Dogmatikern des Mechanismus, einem Spinoza u. a., her bekannt ist, die aber durch eine besonnene Kritik völlig unmöglich gemacht wird.

Nach dieser offenbart sich uns auch in der teleologischen Auffassung, wo sie uns durch Produkte der Natur, Pflanzen und Tiere, unabwendbar an die Hand gegeben wird, ein Moment überschwänglicher Naturbeschaffenheit, das für die Forschung nicht unbeachtet zu lassen ist. Aber freilich stellt sich uns dieses Moment in einer solchen menschlichen Form und Weise dar, mit der für den Zweck der Unterwerfung der Natur unter den menschlichen Geist zu praktischer Erkenntnis derselben nach allen bisherigen Erfahrungen nur wenig zu machen ist, so paradox gerade diese Unbrauchbarkeit zunächst erscheinen mag. Die notwendige Abschätzung dieser idealen Auffassung durch die Kritik zu einem

Digitized by Google

zwar unentbehrlichen, aber doch bloss menschlichen Mittel der Erkenntnis schafft nun erwünschten Raum für das von Menschen besser zu handhabende Mittel des Mechanismus zur Aufbietung aller Kräfte, die in diesem etwa liegen, in immer neuen erfinderischen Versuchen, damit er seinerseits der Menschheit zu dem erstrebten Erwerb verhelfe.

Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung über Kants vorwiegendes Bemühen für die mechanische Forschung in seiner Methodenlehre liefert eine Durchsicht der §§ 80 und 81. Bei allen Vorbehalten für den Zweck als Letztes und Oberstes fällt doch der Ton hier durchaus auf das Anstreben einer mechanischen Erklärung.

Gleich im Eingange von § 80 wird die Befugnis, auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, als an sich ganz unbeschränkt bezeichnet. Nur das Vermögen, damit auszulangen, sei für uns Menschen in Bezug auf organisierte Naturprodukte nicht unbeschränkt. Es ist „nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt“.

In § 81 aber wird nach der verhältnismässig grösseren Zurückhaltung im vorhergehenden Paragraphen mit besonderem Nachdruck sofort betont, dass wir bei Produkten der Natur, wie Pflanzen und Tiere, geradezu aufhören müssten, sie als solche Naturwesen zu betrachten, wenn nicht der Mechanismus der Natur dem blossen teleologischen Grunde beigesellt würde gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache. Und weiterhin lehnt Kant von vornherein im Sinne mechanischer Naturforschung alle solche Theorien der Erzeugung von Naturprodukten ab, welche die Natur oder, mit einem anderen Wort, den Mechanismus verloren gehen lassen. So den Occasionalismus, der solche Erzeugung zu einer völligen Neuschöpfung des Welturhebers bei Gelegenheit einer jeden Begattung und diese damit zu einer blossen Formalität macht gegenüber einem Praestabilismus, nach dem der Natur selbst wenigstens die Anlage zur Vermehrung zuerkannt wird. Innerhalb des Praestabilismus aber wieder verwirft Kant eine blosse Evolutionstheorie, die ein jedes organische Wesen, das von seines Gleichen gezeugt wurde, gleichsam eingeschachtelt von jeher vollständig vorhanden sein und durch die Zeugung nur noch ausgeschachtelt werden lässt. Kurz: er giebt derjenigen Theorie prinzipiell den Vorzug, die „mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt“. Geradezu feindselig aber verhält sich der Naturforscher Kant gegen eine völlige Hyperphysik, „die aller Naturerklärung entbehren kann“.

Und was hat Kant, dem Physiker, den Mut zu dieser Befürwortung einer kühnen, wir dürfen sagen, Einseitigkeit der Naturforschung gegeben? Nichts Anderes als, was wir bereits seine That als eines besonnenen Kritikers für das Heil der Naturwissen-


Digitized by Google

schaft genannt haben: die Überwindung des blossen teleologischen Menschenverstandes wie andererseits freilich auch des, so zu sagen, bloss empirischen Mechanismus durch das höhere gemeinschaftliche Prinzip eines für uns Menschen völlig unbestimmten Übersinnlichen.

Von diesem ist wahrlich nicht mit Grund anzunehmen, dass wir uns ihm mehr vermittelst blosser teleologischer Betrachtungen der organischen Naturprodukte, die keine Einsicht in deren Entstehen gewähren, anzunähern vermögen als durch eine ausschliesslich mechanische Forschung. Vielmehr nach den bisherigen Erfolgen in allerdings vielleicht unteren Sphären der Natur im Gegenteil, sofern die letztere, die mechanische Wissenschaft, sich durch Thaten und Werke bewährte!

Wie sehr verständlich ist hiernach der Satz, mit dem Kant den zweiten Absatz von § 80 beginnt: „Es ist vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist.“

Welcher Dogmatiker und Fanatiker des Mechanismus hat je so viel für die mechanische Forschung gethan, wie dieser Kritiker?! Nicht Epikur, nicht Lukrez, nicht Spinoza noch das ganze Heer derer, die ihnen folgten. Und das ohne alle unnötige Aufregung und Erbitterung der teleologischen Gegenpartei, der selbst für die Naturerkenntnis der ihr gebührende Platz unbeschränkt gelassen wird, geschweige für eine etwaige Erhebung über alle Natur und deren Erkenntnis, von der hier noch nicht die Rede sein kann.

Muss dieses Verhalten Kants nicht geradezu anlockend und vorbildlich sein für einen Forscher und Arbeiter, der nicht auf unnützen Streit, sondern einzig auf Mehrung gründlicher Naturkenntnis gerichtet ist und der für diesen Zweck keinerlei sich ihm bietende brauchbare Mittel, nicht grosse, aber auch nicht kleine, verschmäht?

Nach dem schon im zweiten Kapitel Bemerkten brauchen wir uns hier nicht mehr bei einem möglichen Missbrauch des tiefen Kantischen Gedankens, dass unsere natürliche Zweckauffassung der Natur nur die Übersetzung einer übermenschlichen in eine menschliche Sprache sein möge, aufzuhalten. Versuche, den so anzunehmenden letzten Urtext durch blosses menschliches Denken hinter dem warmen Ofen in Schlafrock und Hausschuhen herzustellen und so gleichsam über seinen eigenen Schatten hinwegspringen zu wollen, richten sich selbst durch ihre unvermeidliche Unverständlichkeit und dabei völlige Vergeblichkeit und Eitelkeit.

Nicht unterlassen aber werde ein kurzer Hinweis darauf, dass die Besinnung der Kritik auf die Menschlichkeit unserer

Digitized by Google

Erkenntnis, von welcher Besinnung man wohl geneigt ist zuzugeben, dass sie dem Glauben der Menschheit durch so ermöglichte strenge Unterscheidung von Wissen und Glauben sich förderlich erweisen kann, aber auch nur ihm, sich soeben vielmehr als eine mächtige Befeuerung und Förderung der Wissenschaft zum Beharren auf den für sie gangbarsten Wegen erwiesen hat. Sie dient in der That, unsere geistigen Vermögen überhaupt für jeden Gebrauch in die zweckmässigste, am meisten Frucht verheissende Verfassung zu bringen.

Nach dem, was über Kants Eintreten für eine mechanische Naturauffassung von uns bemerkt wurde, ist nun auch zu verstehen, wie es kommt, dass gerade Kant auf Grund einer Anmerkung zu § 80 der Kritik der teleologischen Urteilskraft unter den Vorläufern des englischen Naturforschers Charles Darwin und von dessen Versuch vom Jahre 1859 an, die Entstehung der Arten des Pflanzen- und Tierreichs unter grundsätzlichem Absehen von idealen Ursachen bloss durch Benutzung realer wirkender Ursachen zu erklären, in erster Reihe genannt werden kann. In erster Reihe, obwohl er von Darwin selbst in der geschichtlichen Übersicht des neuerlichen Fortschritts der Meinungen über den Ursprung der Arten, mit welcher der Autor sein grundlegendes Werk 1859 eröffnete, unter den 30 Vorläufern überhaupt nicht erwähnt wird. Auch nicht da, wo Darwin die in den Jahren 1794—95 fast gleichzeitig in verschiedenen Ländern auftretenden Vorgänger nennt, nämlich Goethe in Deutschland, Erasmus Darwin, seinen eigenen Grossvater, in England, Geoffroy Saint Hilaire in Frankreich. Kant geht diesen in der Kritik von 1790 sogar noch um mehrere Jahre voran und würde sich in der That nicht wenig gefreut haben über das, was dem grossen englischen Forscher endlich geglückt ist. Dies ist, so viel dürfte allgemein zugegeben werden, der Anfang zu einer empirischen Erhärtung der bis dahin lediglich spekulativen, als einer solchen freilich uralten, Annahme einer natürlichen Entwickelung. Diese erfahrungsmässige Bestätigung besteht aber in Darwins Aufzeigung bestimmter Ursachen, die in der Richtung von Neubildung wirken, wie sie z. B. die durch Tierzüchter in England schon seit langer Zeit geübte Hervorbringung neuer Rassen durch „künstliche Zuchtwahl“ ihm an die Hand gab.

Kant hätte vermutlich diese Theorie der Neubildung von Arten des Pflanzen- und Tierreichs als einen schätzenswerten Beitrag zur Verwirklichung eines von ihm gehegten Gedankens, der in einer Anmerkung zu § 82 angedeutet wird, hoch willkommen geheissen. Er spricht nämlich hier von einer Ergänzung der sogenannten Naturgeschichte, richtiger Naturbeschreibung, durch etwas, „was die erstere buchstäblich anzeigt“ und was noch über diejenige Art von Naturgeschichte, die von uns am Anfange dieses Kapitels in Vorschlag gebracht wurde, hinausgeht. Dies ist näm-

Digitized by Google

lich „eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde", ja, wir dürfen hinzusetzen, weiter zurück unseres ganzen Sonnensystems. Für dieses letztere hatte in dieser Hinsicht Kant selbst bereits in einer seiner Erstlingsschriften, der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" 1755, eine berühmt gewordene Hypothese begründet, die mit der späteren des Laplace ziemlich übereinkommt. Weiter vorwärts aber gehört zu dieser „Naturgeschichte" eine Vorstellung des Ursprungs des Pflanzen- und Tierreichs und ihrer Arten. Über alle diese Themata einer Theorie der Erde, für die Kant die glückliche Bezeichnung einer „Archäologie der Natur" in Vorschlag bringt, darf man nach ihm zwar keine Gewissheit hoffen, aber doch mit gutem Grunde Vermutungen wagen. Dass es aber zu irgend welchen wertvollen Zwecken unseres Geschlechts gut oder gar für eine letzte umfassende Ursache aller Dinge in höherem Grade ehrend sei, wenn wir uns das Gebiet des natürlichen Zusammenhangs möglichst enge vorstellen, war durchaus nicht die Meinung Kants, von dem man doch übrigens wahrlich nicht, schon nach allem, was bisher von uns dargelegt ist, behaupten kann, dass er bloss für Naturwissenschaft Sinn gehabt habe.

Ganz besonders aber, so vermuten wir, würde unser kritischer Philosoph an dem englischen Forscher geschätzt haben, dass dieser sich durch mancherlei Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten seiner Theorie nicht irre machen liess. Darwin selbst verheimlichte solche Bedenken durchaus nicht, wie wohl dieser und jener Anhänger, liess sich aber doch nicht von der Theorie selbst abbringen, die er als ein brauchbares Arbeitsmittel und als einen „verständlichen Faden" für die Aneinanderknüpfung von Thatsachen erkannt hatte. Der mühsam gebahnte, wenn auch hier und da noch mangelhafte schmale Fusssteig einer wirklichen Wissenschaft stand bei beiden grossen Germanen in höherer Geltung als das bequeme Spazierengehen auf der breiten Heerstrasse eines bloss teleologischen für die Natureinsicht wesentlich leeren Denkens.

Wir begnügen uns hier mit der Erwähnung der einen der beiden Schranken seiner Theorie, die Entstehung neuer Arten von Pflanzen und Tieren durch eine natürliche Auslese in der Konkurrenz von Besonderheiten und Verschiedenheiten, die im Kampfe um das Dasein auftauchen, zu erklären, die Darwin bereits selbst deutlich erkannt zu haben scheint. Der Leser wolle sich an das von uns in diesem Kapitel über die mimicry Gesagte erinnern. Woher wohl dort die erste vielleicht ganz geringe grössere Anpassung der Farbe solcher Tiere an die Unterlage, auf der sie sich aufzuhalten pflegen, und die fernere Fortpflanzung und auch Fortsetzung oder Vermehrung solcher Anpassung, die für die Bildung des endlichen Ergebnisses einer wirksamen Schutzfarbe vorauszusetzen sind? Darwin nimmt die Entstehung solcher Variationen als blosse Thatsache hin und hat, wenn wir einem

Digitized by Google

sonst glaubhaften Autor vertrauen dürfen, dabei ausdrücklich eingeräumt, dass wir „in Betreff der Ursachen der Variabilität an allen Punkten sehr unwissend sind“. Diesen Ausspruch bei Darwin selbst aufzufinden war leider nicht möglich, da die Angabe seines Standortes fehlte. Jedoch stehen dieser Satz und das eben berührte Verhalten des grossen englischen Forschers in Einklang. Die Wirkungen der Zuchtwahl zwischen solchen Variationen waren Problem der Forschung Darwins, nicht die Entstehung der Variationen selbst.

Dafür, dass der gründliche Naturforscher hier in seiner Praxis eine Schranke seiner Theorie erkannt haben dürfte, scheint auch das Verhalten Kants schon bei der Inaussichtnahme einer natürlichen Entwickelungslehre zu sprechen. Der Philosoph sah nämlich in eben dieser selben Schranke eine bleibende unaufhebbare Schwierigkeit für den Versuch einer rein realen mechanischen Erklärung. Diese Einsicht veranlasste ihn zu folgender Vorbemerkung § 80: „Was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders denn als gelegentliche Entwickelung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden; weil das Zeugen von seines Gleichen bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisierten Wesens mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist.“

Schon vorher hatte Kant betont, dass der allgemeinen Mutter Erde, die beim Herausgehen aus ihrem chaotischen Zustand anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form gebar, eine auf alle diese Geschöpfe sowohl des rohen Anfangs wie auch der Zukunft, die sich dem Zeugungsplatze dieser Wesen und ihrem Verhältnisse unter einander angemessener gestalte, zweckmässig gestellte Organisation beizulegen sei. „Widrigenfalls ist die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreiches ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken.“

Trotz dieses Festhaltens der Bedingung der idealen Ursachen zu oberst als für uns Menschen unerlässlich und unaufgebbar wollte aber Kant gerade so wie der englische Naturforscher von dem Versuch nicht abstehen, das Reich menschlicher Einsicht und Wissenschaft, d. h. aber realer mechanischer Ursachen, auch auf und über dieses Gebiet der Natur auszudehnen. In Darwins Theorie aber würde Kant gewiss wenigstens einen bedeutsamen Anfang der Bestätigung seiner kühnen Hoffnung und eine kräftige Ermunterung zum Beharren auf dem zwar gar nicht natürlichen,

Digitized by Google

aber nichts desto weniger uns Menschen recht angemessenen, weil echt menschlichen Wege begrüsst haben.

4. Kapitel.

Der Begriff der Zweckgemässheit der Natur und die Theologie.

Bisher zogen wir nur den Physiker im Menschen und sein Interesse für möglichst gründliche Erkenntnis gegebener Natur in Betracht. Der Physiker aber ist nicht schon der ganze Mensch, sondern gleichsam nur der Kopf des Menschen. Die Kritik Kants kennt aber auch den Menschen als Mehr-als-Physiker, um den leicht misszuverstehenden Ausdruck „Hyperphysiker" zu vermeiden; sie weiss auch den Moralisten und Moraltheologen zu würdigen.

Es könnte nun sein, dass diesem letzteren die dem blossen Physiker zwar hochwillkommene Ausserkraftsetzung des teleologischen Verstandes völlig gleichgültig ist, mehr noch, dass er für eine Gültigkeit der Zweckauffassung der Natur auch über alle mögliche bestätigende Erkenntnis hinaus, für eine, so zu sagen, überempirische Realität derselben, wegen des darauf zu Gründenden und zu Bauenden voreingenommen ist. Ja, nach allem, was wir heute und zuvor von der kritischen Philosophie dargelegt haben, ist sogar die Notwendigkeit dieses Interesses für den wesentlich und nach seiner tiefsten Bestimmung praktischen Menschen von uns zu behaupten.

Und wie nun auch über Fug und Recht solcher Voreingenommenheit von uns zu urteilen sein mag, wird wohl durch die bisherigen Einräumungen der Kritik an den blossen Physiker, die freilich weit gehen, das Interesse des Moralisten an einer überschwänglichen Realität idealer Ursachen irgend berührt, geschweige verletzt? Es wurde ja einzig und allein die Welt als Erfahrung für die mechanische Forschung des Physikers und deren möglichste Ausbreitung unbeschränkt in Anspruch genommen. Diese selbe Welt ist aber auch als Ding an sich wenigstens zu denken und in Erwägung zu ziehen. Insofern aber kam sie in der Methodenlehre für den Physiker gar nicht in Frage.

Hiernach nun bedeutet selbst eine ins Unendliche durchgeführte Unbeschränktheit mechanischer Ursachen nicht notwendig schon eine völlige Aufhebung idealer Verursachung, sondern höchstens ein Aufschieben derselben ins Unbestimmte. Eben dieselbe Besinnung, die für unbeschränkte Ausdehnung des Mechanismus Raum gab, lässt Raum für eine ebenso unbeschränkte ideale Verursachung oder Teleologie über dem Mechanismus im Reich der Dinge an sich, dann aber doch auch in der Erfahrungswelt. Denn diese ist ja nur unsere menschliche Erfahrung von solchen Dingen an sich selbst. Mit anderen Worten: aller Mechanismus der Natur

Digitized by Google

ist zuletzt doch idealen oder Zweckmässigkeitsursachen untergeordnet zu denken.

Und haben wir nicht am Schluss des vorangehenden Kapitels gesehen, dass selbst der empiristische Darwin, der sich grundsätzlich auf blosse Naturforschung einschränkte und bloss ideale Ursachen im wohlerwogenen Interesse menschlicher Wissenschaft und Einsicht mit Bedacht ausschloss, in seiner Theorie einer Entwickelung der organischen Natur durch bloss mechanische Ursachen schliesslich wider Willen stillschweigend für eine völlig andere Klasse von Ursachen Raum lassen musste? Es ist derselbe Raum, den der Kritiker Kant von vornherein einer idealen Kausalität vorbehalten wissen wollte. Demgemäss sagt Kant in dem öfter genannten § 80 von dem „Archäologen der Natur", d. h. gerade einem Naturforscher von Darwins Art und Richtung, in genauer Übereinstimmung mit unseren Darlegungen, er habe den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und könne sich nicht anmassen, die Erzeugung der zwei Reiche (der Pflanzen und der Tiere) von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Kant und Darwin im Verein lehren durch ihr Beispiel, dass nicht einmal der blosse Physiker sich der Annahme metaphysischer Ursachen völlig erwehren kann, obwohl doch sein Geschäft möglichstes Absehen von solchen und selbst Kühnheit in Versuchen einer bloss mechanischen Erklärung von ihm verlangt. Für den Menschen überhaupt, dem nicht ein solches besonderes Fachinteresse Pflichten auferlegt, ist darnach schwerlich Grund vorhanden, Naturzwecke, die ihm das Nachdenken über das Werden von Pflanzen und Tieren aufdrängt, nicht so, wie es natürlicher Weise geschieht, für real und objektiv zu halten. Allerdings aber sollte auch für ihn die Kantische Kritik nicht umsonst auf die im Unterschiede von anderen Begriffen grössere Menschlichkeit der Zweckauffassung der Natur, auf deren eigentümliche Versuchsbeschaffenheit aufmerksam gemacht haben.. Einem bequemen teleologischen Salbadern, das etwa die Korkbäume in Spanien für das Zustöpseln von Champagnerflaschen in Frankreich gewachsen sein lässt und das nur dient, einen Spötter wie Voltaire herauszufordern, dürfte dadurch am sichersten vorgebeugt werden.

Die bleibende Möglichkeit der Erhebung über die Sinnenwelt und Zeitlichkeit zu idealen Ursachen schafft nun sogar Raum für etwas, das für den blossen Physiker völlig überschwänglich ist und nach dem zu fragen und zu suchen ihm sogar jeder Anlass fehlt. Dies ist aber ein letzter und oberster Endzweck der ganzen Natur, dem alle einzelnen Zwecke innerhalb der Natur unterzuordnen wären. Und mehr noch: es ist auch dasjenige Wesen innerhalb der Erfahrungswelt und Natur, in dem und durch das die Schöpfung zu ihrem Gipfel gelangen kann, mit Sicherheit zu bezeichnen. Dies kann nicht schon ein bloss gegebener Natur-

Digitized by Google

zweck sein, nicht etwa eine Schildkröte und auch nicht ein weisser Elephant, überhaupt kein blosses innerhalb der Erfahrungswelt und Natur eingeschlossenes Ding, kein blosses Naturding, sondern einzig ein Wesen, das die Erfahrung wieder in sich befasst und selbst Zwecke setzt. Als ein solches aber kennen wir allein den Menschen, von dem deshalb Kant § 82 mit gutem Grund sagt: „Er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann."

Was aber nun in des Menschen Natur und mannigfaltigen Anlagen eignet sich dazu, als letzter höchster Zweck der ganzen Natur von ihm befördert zu werden? Der Erwägung bietet sich Verschiedenes an, auch in einer gewissen natürlichen Reihenfolge.

Dem blossen Physiker, von dem wir herkommen, dürfte am nächsten liegen, auf das Streben nach Glückseligkeit, das allen Menschen inne wohnt, als ein gleichsam von der Natur selbst uns Eingeflösstes hinzuweisen, das dazu noch dem Anscheine nach die menschliche Gattung mit den Tiergattungen bis zum Wurm hinunter innig zusammenknüpft.

Zur Bestätigung dürfte er anführen, dass, was ein Mensch unter Glückseligkeit versteht, etwas bei Verschiedenen allerdings sehr Verschiedenes und bei allen immer schwankend, offenbar der eigene letzte subjektive Zweck des Menschen ist, ausser welchem vielleicht eine unendlich grosse Mehrzahl der Menschen von einem anderen Zwecke für sich kaum eine Ahnung hat. Scheint man doch eine Befriedigung jenes wesentlich passiv schon von der Natur in ihrer Wohlthätigkeit erwarten zu können.

Aber nun die Einwendungen, die ein strengerer Physiker gegen diese Befürwortung der Glückseligkeit als eines von der Natur selbst eingegebenen Zwecks zu erheben hat und die Kant nach seiner Art auch hier keineswegs zurückhält! Auch wenn noch abgesehen wird von dem Phantastischen in der immer wechselnden Idee eines glückseligen Zustandes, dem selbst eine der Willkür des Menschen völlig unterworfene Natur schwerlich würde gerecht werden können, ist die Naturbeschaffenheit des Menschen nicht von der Art, „irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden". (§ 83.)

Und weiter: ist Glückseligkeit des Menschen als ein Zweck der Natur irgend kenntlich gemacht? Gegen eine Einbildung, dass die Natur den Menschen zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Tieren mit Wohlthun begünstigt habe, führt Kant das wirkliche Verhalten der Natur ins Feld, das dieser Annahme so schroff widerstreitet. Damit aber nimmt er in § 83 einen Gedanken des vorhergehenden Paragraphen wieder auf, nämlich diesen, dass in Ansehung des Menschen als einer der vielen

Digitized by Google

Tiergattungen die Natur so wenig von den zerstörenden als von den erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus dieser Kräfte ohne einen Zweck zu unterwerfen. Danach ist der Mensch zwar wegen des Vermögens, das ihn auszeichnet, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, wohl als ein berufener Herr der Natur zu betiteln, von der Natur selbst aber in ihrer Wohlthätigkeit hat er dem Anschein nach die Realisierung der Ansprüche, die in diesem Titel liegen, durchaus nicht zu erwarten.

Aber nicht allein in der Zurückweisung der Glückseligkeit als eines Zwecks der Natur für den Menschen ist dem Kritiker Kant gegen einen stumpferen und weichlicheren Naturalismus beizutreten. Er führt in dem überaus gedankenreichen und tief eindringenden § 83 „Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems" einen noch wuchtigeren Streich gegen eine Überschätzung der Glückseligkeit als desjenigen, was im Menschen als Höchstes anzusehen und zu fördern wäre. Dies ist die Bemerkung, dass die Glückseligkeit (auf Erden, wie zunächst allein zu verstehen) zum ganzen Zwecke erhoben, also kurz: ein Glücksrittertum, den Menschen geradezu unfähig macht, sich selbst und durch und in sich der ganzen Natur einen Endzweck jenseits aller Sinnenwelt zu setzen und an solchem erhabenen Ziele in allem Handeln und Wandeln unerschütterlich festzuhalten. Ist doch Glückseligkeit auf Erden notwendig ein Prinzip der fortwährenden Bewegungsveränderung, welches also den Menschen, der ihm anhängt, zu einer wahren Windfahne macht, mag auch gerade der Beweglichste oft durch eine feine Weisheit seiner „Vernunft", vielfältige Klugheit und Verschlagenheit diesen seinen Windfahnencharakter vor den Augen der Menschen glücklich verheimlichen.

Wenn nun der materielle Zweck der Glückseligkeit kaum den Platz eines Zwecks der Natur, geschweige denjenigen des letzten Naturzwecks oder gar eines übernatürlichen Endzwecks vor der Kritik behaupten kann, wie steht es mit dem danach in Betracht zu ziehenden formalen Zweck einer Bildung oder Kultur des Menschen? Dass ein ernstes Bemühen unsererseits um Erwerb von Tauglichkeit zum zweckmässigen freien Gebrauch aller unserer Naturvermögen nicht von dem letzten schweren Vorwurf gegen das Glückseligkeitsstreben getroffen wird, bedarf keiner Auseinandersetzung. Nicht allein, dass das Bildungsstreben einem Endzwecke des Menschen jenseits der Natur nicht entgegen ist, es muss vielmehr geradezu ein Weg und eine Vorbereitung zu diesem genannt werden. Ja, ob Kultur aller Art nicht mit Kant § 83 als dasjenige zu bezeichnen ist, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten und welches so als ihr letzter Zweck angesehen werden kann?

Die nächstliegende, von einer weit überwiegenden Mehrzahl von Menschen allein gesuchte Kultur aber ist diejenige der Geschicklichkeit.



Es ist nicht wenig anlockend, hier auszuführen, mit welcher grossartigen Unbefangenheit eines nüchternen tiefen Naturkenners Kant die harten Bedingungen der Entwickelung dieser Geschicklichkeit in der Menschengattung wie ebenso danach am Schluss des Paragraphen derjenigen einer noch höheren Art von Kultur darlegt. So das bittere Mittel der Ungleichheit unter Menschen, welches für Entwickelung von allerlei Besonderheiten und Einseitigkeiten der Naturgaben Raum schafft, ein grosses Mittel, aber auch ein grosses, immer schwerer empfundenes Übel, und weiter alles das, was wieder zur Sicherung der Bedingungen dieser Entwickelung und der Produkte derselben erforderlich wird, die strengen Ordnungen einer bürgerlichen Gesellschaft u. s. w. u. s. w.

Der gebotenen Kürze wegen aber gehen wir sogleich über eine Kultur der blossen Geschicklichkeit aller Art hinaus weiter zu einer Disciplin der Neigungen, die schon viel weniger beliebt ist. Kant nennt sie auch eine Kultur der Zucht.

Diese allererst befreit den Willen von dem lähmenden Despotismus der Begierden und dient, Triebe der Natur, die zu Fesseln ausgeartet sind, in blosse Leitfäden, damit wir die „Bestimmung der Tierheit in uns nicht vernachlässigen oder gar verletzen“, zurück zu verwandeln. Im Besitze solcher Freiheit zeigte sich nach einer bekannten Anekdote der Cyrenaiker Aristipp, der Jünger des Sokrates, wenn er seinem unter der Last des Geldes, das er zu tragen hatte, seufzenden Sklaven zurief: „Wirf weg, was zu viel ist; trage, was du tragen kannst!“ — Er bewies damit, zwar nicht ohne Fratzenhaftigkeit, Freiheit dem Gelde gegenüber in hohem Grade und also Kultur der Zucht. Aus der stark fratzenhaften Erscheinung dieser Freiheit aber dürfte besonders deutlich der bloss negative Charakter derselben erhellen, der verbietet, selbst eine Kultur der Zucht, geschweige eine solche der blossen Geschicklichkeit, für mehr als eine von fernher vorbereitende Bearbeitung der menschlichen Natur für Zwecke, die über alle blosse Natur weit hinausliegen, anzusehen.

Aristipp wollte ebenso wie sein ihn anbellender Gegenfüssler, der Cyniker Diogenes, der auf der Strasse für seinen Tisch selber Kohl abwusch, während jener zu Hofe gieng, wo die Obersten die Ohren an den Füssen haben, solche Freiheit durch sokratisches Philosophieren erworben haben, einen für sehr wenige Leute gangbaren Weg.

Kant, der Physiker, aber weist dem, was wir vorher über ihn bemerkten, entsprechend auch hier auf ein sehr viel allgemeiner zugängliches Erziehungsmittel des blossen Naturlaufs hin. Ein solches entwickelt sich mit Notwendigkeit aus dem Übergewicht der Übel im Gefolge einer Kultur der blossen Geschicklichkeit, des Luxus aller Art, der infolge derselben entsteht, und der dadurch wieder geweckten nicht zu befriedigenden Menge von Neigungen und Bedürfnissen, von deren geradezu „tropischem

Digitized by Google

Wachstum“ zumal in den letzten vorwiegend physikalisch-technischen und allzu materiellen Zeiten man hat sprechen können. Kant will in solchen Übelständen, die er eingehend darlegt, ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung erkennen, die uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht, zu einem Aufbieten, Steigern und Stählen der Kräfte der Seele, um den mancherlei Übeln nicht zu unterliegen.

Jenseits aller Natur aber ist das bisher noch zu vermissende Letzte und Höchste, das Positive zu dem wesentlich Negativen für jedermann ohne Unterschied des Standes und auch für den Ärmsten an Geist zu finden. Es ist dasjenige Gut, dessen Idee aus der Vereinigung der Ansprüche und Bedürfnisse des Physikers, der in jedem schlummert, mit denjenigen des Moralisten, beide in ihrer Strenge gefasst, hervorgeht, also aus der gemeinen Menschennatur in ihrer Gesamtheit.

Dieses Gut ist dem letzten Gegenstande des physischen Begehrungsvermögens, uneingeschränkter Glückseligkeit, für sich allein wie auch demjenigen eines höheren Begehrungsvermögens, eines reinen Willens, nämlich wahrer echter Tugend, für sich allein dadurch überlegen, dass es diese beiden Bestandteile mit einander vereinigt und zwar die Glückseligkeit als das niedere Gut in genauer Proportion mit der Tugend als dem oberen Gute.

Aus der hier gegebenen Ableitung geht schon hervor, dass das höchste Gut immer unendlich hoch über jedem Menschen liegen wird, nichtsdestoweniger aber ist es mit Notwendigkeit der höchste und letzte Gegenstand des Begehrungsvermögens aller Menschen und aller vernünftigen Wesen, die ihnen gleichen. Es ist ein notwendiges Ideal, das wir gar nicht aufheben können, auch wenn wir aus Bequemlichkeit und Trägheit ihm entfliehen möchten, um etwa bei dem einen der beiden dann rasch vertrocknenden und in Dürre hinfälligen Bestandteile desselben stehen zu bleiben.

In der kritisch-dogmatischen Aufstellung und Begründung dieses praktischen Ideals hat Kants Kritik das tief Wahre vorweggenommen, das in der neueren zwar in mancher Hinsicht phantastischen und verzerrten, weil bloss dogmatischen Verkündigung eines Überschwänglichen, nämlich des „Übermenschen“ als „des Sinns der Erde“ und der letzten Bestimmung des Menschen unzweifelhaft enthalten ist.

Von der Idee eines höchsten Gutes musste nun schon bei Gelegenheit unserer Behandlung der Kantischen Kritiken von 1781 und 1788 und zwar am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft die Rede sein und dann nicht bloss von diesem höchsten Gegenstande selbst, sondern auch von den Bedingungen seiner Verwirklichung, so weit dieselben in unserer Gewalt sind und soweit etwa nicht. Bei der Erwägung dieser Bedingungen aber zeigt sich, dass der praktischen Überschwänglichkeit, die bei aller Richtigkeit und Triftigkeit der Idee eines höchsten Gutes unleug-

Digitized by Google

bar anhaftet, eine ähnliche, jedoch mehr theoretische Überschwänglichkeit der Voraussetzungen für die Verwirklichung dieser Idee entspricht.

Wie aber jene erstere Überschwänglichkeit doch die praktische Notwendigkeit der Idee für das Begehren von jedermann nicht aufhebt, ja nicht einmal beeinträchtigt, so steht es auch mit diesen theoretischen Voraussetzungen. Obwohl von niemandem wahrzunehmen und jedes theoretische Erkenntnisvermögen des Menschen weit übersteigend, sind sie doch niemandem, auch nicht dem Eingeschränktesten an Geist, notwendig verborgen. Es sind Gegenstände zwar nicht eines allgemeinen Wissens, wohl aber eines noch allgemeineren Glaubens.

Diese überschwänglichen Voraussetzungen sind unter einander wieder, wie wir schon andeuteten, verschiedenartig, je nachdem sie in einer Hinsicht in unserer Gewalt sind als durch Thaten zu beweisen, wie die Freiheit, oder völlig darüber hinausliegen. Von der letzteren Art ist die Unsterblichkeit des Menschen und das Dasein einer uns verborgenen obersten Natur.

Wir wollen heute nur diejenige Voraussetzung in Betracht ziehen, welche die spezifische Verschiedenheit der beiden Bestandteile eines höchsten Gutes, der Tugend und der Glückseligkeit, nötig macht, sofern die proportionale Vereinigung dieser in jedem Grade als möglich von uns festgehalten wird. Hierfür kann eben wegen jener spezifischen Verschiedenheit, die vor Kant der Aufmerksamkeit entgangen war, nicht entbehrt werden eine oberste Natur von solchen Eigenschaften, dass sie reine Tugendgesinnung mit entsprechender Glückseligkeit zu krönen nach ihrer Beschaffenheit imstande ist. Daraus aber ergiebt sich unweigerlich die Forderung des Daseins einer selbständigen Natur von derjenigen Beschaffenheit, dass sie eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität oder Wirkungsart hat, d. h. eines Wesens von Verstand und Willen.. Ein Wesen aber, das durch Willen und Verstand die Ursache, folglich der Urheber der Welt ist, ist Gott. Derselbe bedarf der Allwissenheit, um als ein Herzenskündiger den moralischen Wert der Handlungen, das Innerste der Gesinnungen, durchschauen zu können, deshalb aber auch des Vermögens der Allgegenwart. Für die Verwirklichung des höchsten Gutes muss ihm Allmacht eignen. Weise muss er sein als Richter, der Güte und Gerechtigkeit verbindet.

Der Leser erkennt sofort die völlige Bestimmtheit einer Gotteslehre oder Theologie, die von der Idee eines höchsten Gutes ausgeht, eine Bestimmtheit, die bis auf Kants Kritik Versuchen natürlicher Theologie stets gefehlt hat. Was freilich auch einer kritischen, rein praktischen Theologie trotz solcher Entschiedenheit noch fehlt und auch von keiner blossen Philosophie verschafft werden kann, ist die bis ins Einzelne bestimmte An-


Digitized by Google

schauung solcher Prädikate und die erst mit dieser verbundene Lebhaftigkeit.

Auf den ersten Blick erhellt, dass die kritische Theologie keinerlei Naturerkenntnis, geschweige tiefe Naturwissenschaft voraussetzt und also völlig für sich besteht. Was aber der auf die Idee eines höchsten Gutes allein zu gründende rein praktische Vernunftglaube nicht voraussetzt, das kann er doch umgekehrt fördern. Denn treibt er nicht an, Bestätigungen seiner Voraussetzung einer überschwänglichen göttlichen Weisheit in dem Weben und Walten der Natur und dessen ungezählten Wunderwerken zu suchen? Es ist aber ein himmelweiter Unterschied zwischen kalt vermessenem hochmütigem Beweisen- und Demonstrierenwollen und andererseits einem bescheidenen bloss beiläufigen Bestätigen und Illustrieren.

In dieser völligen Umkehrung der gemeinen „Uhrmacherphilosophie“ hat Kant in einigem Grade einen Vorgänger schon an J. J. Rousseau, der im Unterschiede von Voltaire in so vielen Stücken der kritischen Philosophie praeludiert. Freilich ist es mit diesem Vorspielen wie mit allem anderen nicht eben seltenen, z. B. auch mit dem des sinnreichen Baco von Verulam in manchen Stücken und auch demjenigen von David Hume, im Verhältnis zu Kants Kritik: dort ist Traum, und hier ist Erfüllung.

Wenn wir soeben die völlige Unabhängigkeit einer kritischen Moraltheologie von der Physik behaupteten, so wollten wir jedoch damit nicht sagen, dass dieses Vorgehen der Kritik je schon wirklicher Weg der Menschen gewesen ist. Dies dürfte weder von einem rohen Altertum noch auch in erheblich höherem Grade von neueren Zeiten zunehmender Verflüchtigung der Moral- und Religionsbegriffe, die sich dadurch ältesten Perioden der Menschengeschichte in bedenklichem Masse und gewiss nicht zu ihrem Vorteil in den Villen, Palästen und Mietskasernen der Grossstädte vielleicht noch mehr als in ländlichen Hütten wieder annähern, mit Grund angenommen werden.

Ja, es konnte nicht einmal das Älteste und Ursprüngliche sein, wenn es auch jetzt mehr als hundert Jahre nach Kants Vernunftkritik längst vorherrschen könnte und selbst sollte. Das im ersten Teil dieses Satzes Ausgesprochene ist dasjenige, was Kant zusammen mit dem Erfolg dieses ersten natürlichen Verhaltens schon vor der Erörterung der Moraltheologie darlegt.

Die Natur muss uns nämlich allererst in organisierten Produkten den Begriff von Naturzwecken an die Hand gegeben haben, damit wir überhaupt von solchen reden dürfen. Von diesen Daten der Natur aus steigen wir dann nicht ohne mancherlei Schwierigkeiten, zu deren Überwindung es der gründlichsten Besinnung bedarf, endlich über alle Natur hinaus und damit zuletzt bis zu einem göttlichen Urheber hinauf.

Digitized by Google

Durch die Besinnung von Kants Kritik wird nun der Gefahr vorgebeugt, aus blossem löcherichten Bimsstein Wasser herauspressen zu wollen. Wie aber steht es mit dem Erfolg des ersten natürlichen Vorgehens vor aller Vernunftkritik? Ist dieser so, dass er zu der Wiederholung des Ganges von unten nach oben ohne alle vorausgeschickte Kritik, welche Wiederholung in unserem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen und hyperempirischen Zeitalter sehr nahe liegt und auch gar nicht selten angetroffen wird, statt eines umgekehrten Ganges, wie er von uns zuvor angedeutet und empfohlen wurde, aufmuntern kann? Auf diese Frage giebt Kant eine Antwort in dem „Von der Physikotheologie" überschriebenen § 85.

Indem er so mit der Erwägung einer Theologie, die von Natur und Physik aus vorgeht, den Anfang macht, schliesst er sich dem natürlichen Verfahren selbst an, während wir hier mit Absicht den § 86 „Von der Ethikotheologie" vorweggenommen haben, in dem Kant noch einmal die Moraltheologie berührt. Deren klassischer Ort ist jedoch in der Kritik der praktischen Vernunft von 1788 zu suchen.

Etwa in der Mitte des § 85 wird das Ergebnis des ersten natürlichen Vorgehens der Menschheit in folgenden nach allen unseren früheren Erörterungen nicht mehr verwunderlichen Sätzen wie beiläufig erwähnt: „Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als teils ihrem Vermögen, teils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuten. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen, so konnte ihr Urteil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des bloss theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz konsequent verfuhren."

Das Grundgesetz dieses theoretischen Vernunftgebrauchs, das Kant wohl nicht mit Unrecht in der antiken Mythologie überwiegend sich bethätigen sieht und das die Alten eben hinderte, aus sehr gemischten Wirkungen in der Natur auf etwas Anderes

Digitized by Google

als ebenfalls sehr gemischte Ursachen zu schliessen, war von ihm auch in dem in Rede stehenden Paragraphen wieder und sogar wiederholt zum Ausdruck gebracht und formuliert worden. So in dem Satze, dass dieser theoretische Gebrauch der Vernunft durchaus verlange, zu Erklärung eines Objekts der Erfahrung der Ursache „nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind“. Auf derselben Seite oben hiess es: „als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart“.

Das angegebene günstige Urteil Kants über die Mythologie der Alten wird den Kenner Platos vielleicht an dessen stark abweichende, ja entgegengesetzte Kritik des Homer und anderer grosser griechischer Dichter erinnern, die wir schon einmal im letzten Kapitel des ersten Teiles flüchtig berührten.

In diesem pädagogischen Abschnitt seines „Staates“ findet Plato unter vielem anderen am Homer zu tadeln, dass dieser den Zeus als Verteiler des Guten und des Bösen darstelle. Als erste Richtschnur in Bezug auf die Götter, nach der in seinem Staate Redner und Dichter unweigerlich sich zu verhalten haben, giebt aber der Philosoph an, dass der Gott nicht für den Urheber von allem, sondern nur vom Guten zu erklären sei. (Platos Staat, II. Kap. 19.)

Dass Kant den in dieser wie in anderen Vorschriften der Staatspädagogik Platos sich mächtig regenden höheren Geist des grossen griechischen Denkers und sein ernstes Bemühen um eine reine und hohe Gotteslehre zu würdigen wusste, erhellt schon aus dem, was wir vorher über die kritische Moraltheologie sagten. Kant aber nun hat im Unterschiede von Plato auch Sinn für das einer hohen Metaphysik Entgegengesetzte, für die Bescheidenheit der Natur in Homer und anderen Dichtern, über die Plato so rücksichtslos hinwegschritt.

Die griechische Volksmythologie und Homer sind in höherem Grade oder, wenn man so will, bessere Physiker als Plato, der Urahn der christlichen Theologie, dessen Bildsäule als ihres Patrons aus dem Altertum nicht ohne Grund vor dem Universitätsgebäude in Kiel aufgestellt ist. In dem § 85 aber, der nur „von der Physikotheologie“ handelt, durfte Kant allein dasjenige, was von gegebener Natur aus zu erreichen ist, in Betracht ziehen. Von diesem Gesichtspunkte aus hätte er sogar an Homer und der griechischen Volksreligion noch aussetzen dürfen, dass sie bei weitem nicht genug Physiker waren und deshalb schon allzuviel Ähnliches mit Plato hatten, mögliche Berührungs- und Streitpunkte mit diesem, die sonst vermieden wären. Auch bei ihnen wand sich, um mit unserem grossen deutschen Dichter zu sprechen, der Dichtung zauberische Hülle um die Wahrheit oder, um uns genauer und mehr prosaisch auszudrücken, auch sie haben nicht

Digitized by Google

abgelehnt, „den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen," eine Ablehnung und Enthaltsamkeit, die jedoch mit Kant vom Physiker unnachsichtlich zu verlangen ist.

Als strengere Physiker würden Homer und die griechische Volksreligion in ihren Vorstellungen von den letzten Ursachen der Dinge gewiss nicht diejenige Bestimmtheit erreicht haben, die nun in den Sagen von Göttern und ihrer Persönlichkeit vorliegt, eine Bestimmtheit, wie wir sie aber gleichfalls bereits aus der kritischen Moraltheologie kennen. Nur schritt diese zu solcher Entschiedenheit von der geläuterten reinen Idee eines höchsten Gutes aus mit unfehlbarer Sicherheit vor. Es findet aber hiernach selbst auf die von Kant belobten „Alten" schon Anwendung der Satz, der diesem Lobe vorangeht: „Bei näherer Prüfung würden wir sehen, dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen."

Dieses bei Homer noch innig mit Sinnen, Verstand und Einbildungskraft verbundene höhere Vermögen und Streben der menschlichen Natur suchte sich in der griechischen Philosophie schon lange vor Plato, z. B. bei den grossen eleatischen Philosophen, von dem niederen Genossen, der dasselbe stark einengte, zu befreien und hat endlich in Platos Richtschnuren und Gesetzen der Theologie mit wuchtiger Faust die schöne Welt des Homer zertrümmert.

Wäre es doch statt dessen zu einer ruhigen gründlichen Auseinandersetzung zwischen den mit einander ringenden Mächten gekommen! Ein vorzüglicher Kenner des griechischen Altertums, Erwin Rohde, urteilt aber in seinem Werke „Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen". 2. Aufl. 1898. II. S. 138, dass „eine grundsätzliche Auseinandersetzung und vollbewusste Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft in Griechenland niemals stattgefunden hat".

Diese Aufgabe blieb einem besser vorbereiteten Zeitalter und einem durch Naturausstattung und Persönlichkeit in einziger Weise dazu berufenen deutschen Manne vorbehalten. Die Auflösung dieser Aufgabe für alle künftigen Zeiten ist die Leistung der Vernunftkritik von Immanuel Kant.

Digitized by Google

Sebastian Francks Aufzeichnungen über Joh. Denck († 1527) aus dem Jahre 1531.

Herausgegeben von **Ludwig Keller.**

Wir haben früher in diesen Heften (M.H. der C.G. 1897 S. 78) das günstige Urteil abgedruckt, welches Leopold von Ranke im Jahre 1839 in seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation (Bd. III⁵, S. 362) über den geistigen Führer der sog. Wiedertäufer Johannes Denck [1]) abgegeben hat und nachgewiesen, dass dies Urteil von den protestantischen wie katholischen Zeitgenossen Rankes, soweit sie nicht streng konfessionell gesinnt waren, geteilt wurde.

Heute wollen wir das Urteil eines anderen grossen deutschen Historikers anführen, eines Zeitgenossen des verfolgten „Wiedertäufers", nämlich Sebastian Francks. Der Umstand, dass Franck sowenig wie Denck heute in weiteren Kreisen bekannt sind, beweist nichts, weder für die geistige Bedeutung noch für die Nachwirkungen dieser deutschen Männer; jeder, der sich genauer mit ihnen beschäftigt hat, wird zu dem Rankeschen Ergebnis kommen, und was insbesondere Franck anbetrifft, so haben wir noch vor einiger Zeit an dieser Stelle Gelegenheit gehabt, nachzuweisen, wie günstig sich mehr und mehr das Urteil aller Sachkenner über den Wert dieses Mannes gestaltet. „Franck", sagt ein neuerer Historiker, „bleibt nicht nur einer der ersten deutschen Schriftsteller, nicht allein zeitlich genommen, sondern auch seinem Range nach, vor Allem in der Kraft und Wahrheit seiner Persönlichkeit" (s. M.H. 1899 S. 190).

Franck veröffentlichte im Jahre 1531 sein nachmals berühmt gewordenes und in verschiedenen Ausgaben erschienenes Geschichtswerk: „Chronika, Zeitbuch und Geschichtbibel." In diesem Buche

---

[1]) Näheres über Denck s. in dem Buche Ludwig Kellers, Ein Apostel der Wiedertäufer. Lpz., S. Hirzel 1882.

(die dritte Chronik, Der Bapst und Geistlichen Händel. Ausgabe von 1536 fol. CLVIII f.) finden sich nun folgende merkwürdige Aufzeichnungen, die wir hier nach der Ausgabe desselben Werkes vom Jahre 1565 (fol. 136) wörtlich wiedergeben.

Johannes Denck und seine Artickel.

Anno tausend fünfhundert sechs und zwentzig entstund ein neuwe Sect, die Widertäuffer genannt[1]). Under disen ward Johannes Denck, Schulmeister zu S. Sebolt zu Nürnberg, ein zumal gelehrt Mann in dreyen Zungen, ir Vorsteher und Bischoff. Dieser hat under andern gehalten die Meynung Origenis, dass sich Gott werd endtlich Aller erbarmen, Gott werd und mög nit ewig zürnen noch verstossen und werd in Summa endlich alles selig, auch die verstossnen Geister und Teuffel. Er sol sonst ein still, eyngezogen fromb Mann seyn gewesen. Er ist, wie man sagt, zu Basel an der Pestilentz gestorben[2]), und etlich Artickel, im Truck aussgegangen, widerruft oder sich vilmehr bass erklärt[3]), wie folgen wirt.

Er hat vil Büchlin geschrieben: Vom Gesatz Gottes[4]), item wie Gott das Ubel schaff und thu[5]) und mit Ludovico Hätzer (als) erster (die) Propheten in Teutschen Zungen geworfen[6]). Etlich achten, Johannes Chrysostomus sey umb disen Artickel Origenis ins Elend verwiesen worden.

---

[1]) Man beachte, dass Seb. Franck nur von den sogenannten Wiedertäufern spricht; er wusste sehr wohl, dass die Gemeinschaft, die man also nannte, diesen Scheltnamen grundsätzlich ablehnte und dass deshalb kein unparteiischer Berichterstatter das Recht hat, ihn ohne Zusatz zu gebrauchen.

[2]) Der geächtete und verfolgte Mann, der sich nur im Geheimen in Basel aufhielt (im Hause seines Freundes Michael Bentinus), starb in aller Stille und ward im Stillen beigesetzt. Deshalb drang nur unsichere Kunde über die Ursache seines Todes in die Öffentlichkeit.

[3]) Es ist die Schrift „Hans Dencks Protestation und Bekenntniss" gemeint, die wir in den M.H. der C.G. 1898 (Bd. VII) S. 231 ff. neu herausgegeben und besprochen haben. Die Schrift war nicht für die Öffentlichkeit bestimmt und ward von Öcolampad nach Dencks Tode gedruckt; auch Franck sagt ja nicht, dass Denck sie veröffentlicht habe.

[4]) Vom Gesatz Gottes. Wie das Gesatz auffgehaben sei und doch erfüllet werden muss. Hanns Denck. O. O. u. J. (1526). Über die verschiedenen Ausgaben s. Keller, Ein Apostel etc., S. 242 f.

[5]) „Was geredt sei, das die Schrift sagt, Gott thue und mache guts und bőses. Ob es auch billich, das sich yemandt entschuldige der Sünden und sy Gott überbinde MD.XXVI." O. O. Näheres bei Keller, a. O. S. 241.

[6]) Alle Propheten nach Hebräischer sprach verteutscht von Ludwig Hetzer und J. Dengk. Wormbs. Jo. Schöffer 1527. — Es sind später zahlreiche weitere Ausgaben erschienen. Näheres bei Keller, a. O. S. 246.

Digitized by Google

Folgen seine Artickel, allermeist auss seinem letzten Büchlin und Retractation gezogen.

Gott ist allein gut, deshalb wirkt er allein das Gute im Menschen und nichts Böses, noch das da wider ihn ist und ist kein Ursächer des Ubels oder der Sünd, die er nit will und verbeut[1]).

Das Gesatz ist nicht allein geben zu eim Spiegel, dass wir unser sündige Art darin ersehen, sonder auch dass mans halt[2]).

Das Gesatz sey den Gläubigen nit allein möglich, sonder auch leichtlich zu halten, derhalb unser Unvermögen ein thorecht Aussred und ein Zeichen unsers Unglaubens, den wir damit verrathen.

Den Kindertauff hat er zuletzt unnötig, frey und für ein Menschen Gebot und der Christen Freyhait (aber nit nach dem Befehl Christi) gehalten, auch den Widertauff widerrathen, weil zu disem Ampt ein gewisser Befehl und Beruf gehöre, auch an seiner Berufung gezweifelt und gewölt, er hett nie getauft. Jedermann sehe auf, dass er nit ehe diene, ehe er gedingt wird.

Welcher sich auf das Verdienst Christi verlässt und nit dester weniger viehisch lebt, der hält Christum für einen Abgott und lästert Gott.

Wer glaubt, das Christus ihn von Sünden erlässt hab, der meid die Sünd, denn er mag der Sünden und Christi Knecht nit beyde zusammen sein.

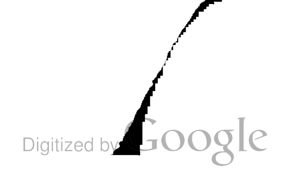
So wir im alten Leben ligen mit unserm Glauben, so ist der Glaub gewiss nicht recht; der Schad ist grösser dann ihn Jemand beweinen mag.

Wo der Gehorsam der Gebot nit ist, da ist der Glaub falsch, denn die Lieb ist des Glaubens Frucht und Folg, die gewisslich nit aussbleibt, wo der Glaub recht ist.

---

[1]) Dieser Satz ist ebenso wie die beiden folgenden gegen die durch die lutherische Dogmatik festgelegten und zur herrschenden Kirchenlehre erhobenen Auffassungen gerichtet. Über die bezügliche lutherische Lehre sagt Julius Köstlin (Luthers Theologie u. s. w. I, 381): „Nicht bloss in Bezug auf die herrschende Sünde erklärt Luther den Menschen für unfrei, sondern er zieht biblische Worte bei, wornach aus dem allgemeinen Verhältnis zu Gott ihre Unfreiheit folge. — Wie könne nun der Mensch zum Guten sich bereiten, da es nicht einmal in seiner Macht sei, seine bösen Wege einzuschlagen? Denn auch die bösen Wege regiere Gott in den Gottlosen.“ — „Hiermit (fährt Köstlin fort) ist Luther bereits zu Aussagen fortgeschritten, welche offenbar den freien Willen überhaupt, auch abgesehen von der Sünde, aufheben.“ — Näheres über Luthers bezügliche Auffassungen bei L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig. Hirzel 1885, S. 255 ff.

[2]) Auch dieser und die folgenden Artikel lassen sich nur dann recht verstehen, wenn man ihn im Zusammenhang mit der gleichzeitig aufkommenden lutherischen Dogmatik betrachtet.


Digitized by Google

Wo der Glaub recht ist, macht er ein recht geschaffen Herz, dem folgen dann die Frücht des Geists, wie ein böss Herz sich auch verräth mit des Fleisches Werken.

Es gilt gleich, wie man es nennt, den gefangnen oder freyen Willen, der Nam ist nit Zancks werth an im selbs, so man nur verstehet, wie oder warumb.

Wer seinen Willen in Gottes Willen giebt, der ist zu Gutem frei und gefangen.

Wer aber diesen in der Welt Wesen oder Teuffels Willen gefangen gibt und versenkt, der ist ubel frei und ubel gefangen. Wess Knecht einer ist, der macht in gleich wider frei, es sei Gottes oder der Sünd.

Gott belohnet die Werck darumb, nicht dass sie von uns ein Ursprung haben, sonder dass wir die Gnad, die er uns darbotten hatt, nit vergebens haben lassen fürgehen oder gar aussschlagen.

An der Absonderung trägt er (Denck) nit sonder Gefallens und spricht, sein Hertz sey von Niemand gescheiden.

In Glaubenssachen sol es frey, alles willig, ungenot (ungenötigt) zugehn. „Ich weiss (sagt Denck), dass ich ein Mensch bin, der geirret hat und noch irren mag.“

Ceremonien an ihn (ihnen) selbss sind nicht Sünd, wer aber vermeint, dardurch etwas, sei wie gering es wöll, zu erlangen, es sei durch Teuffen oder Brotbrechen (das er gar nicht für den Leib Christi hält nach Lutherischer oder päpstischer Weiss), der hat ein Aberglauben.

„Hierinn beweisen sich die Menschen am allermeisten Menschen zu sein, dass sie sich in eusserlichen Ceremonien also zancken.“

Ein Gläubiger ist aller ding frey in äusserlichen Dingen, doch wirt er sich, als immer möglich ist, hierin nach der Lieb richten, fürnemlich nach dem Glauben und Gottes Ehr.

Wann man gleich alle Ceremonien verlür, so hett man doch sein kein Schaden und zwar wer es besser, ihr (ihrer) zu manglen dann (sie) zu missbrauchen.

Schweren mit Eydt, so es die Lieb oder Gottes Ehr erfordert, hat er wider viel ander Teuffer gebillicht und zugelassen.

Die heylig Schrift helt er über aller Menschen Schätz, aber niendert (keineswegs) also hoch als Gottes Wort, das da lebendig, krefftig und ewig ist, aller Element frey, das weder geredt noch geschrieben kann werden.

Gottes Wort ist Geist und kein Buchstab, ja Gott selber, ohn Feder und Papyr geschrieben, durch den Finger Gottes in unser Hertz eingetruckt oder eyngepflanzt.

Die Seligkeyt ist an die Schrifft nit gebunden, wie nütz und gut sie immer darzu seyn mag, sonst weren nur die Gelehrten selig.

Es ist der Schrifft nicht möglich, ein böss Hertz zu besseren,

Digitized by Google

ob es schon gelehrter wirt. Ein frombs Hertz aber wirt durch alle Ding gebessert.

Die heylig Schrift ist den Gläubigen wie alle Ding, gut, den Ungläubigen zur Verdamniss geben.

Also mag ein erwählter Mensch von Gott gelehrt, ohn Predigt und Schrift selig werden, sonst weren vil Länder versaumpt und verdampt, darumb dass sie nit Prediger haben und auch die Ungelehrten, die die Schrift nit lesen können. —

Im Büchlin von der Ordnung Gottes und Creaturen (Werk)[1]) sind wider die, die da sprechen, sie haben kein freyen Willen, sie vermögen nichts guts, Gott schaff es alles im Menschen, auch das Bös und die Sünd etc. dise und dergleichen Artickel eingeleibt:

Die da reden, wir können und vermögen nichts Guts, die reden kein Wahrheit.

Item von denen, die da sagen, wir müssen dies oder das thun, wir sind darzu verordnet, spricht er: O Brüder, Brüder, wie thut ir dem Allerhöchsten so unrecht, dann ir wisst, dass er euch das Widerspil heisst, nemlich das Gut und ihr sprecht, er zwing euch zum Bösen[2]).

Die Worte Gottes sind an ihnen selbss licht und klar, aber unsere Finsterniss begreifet sie nicht.

Wir wollen Gottes Wort auss den Büchern lernen und über Meer holen und in unsern Hertzen verleugnen wirs etc. und nehmen die Schrift als Dieb und Lügner an.

Gott ist gut und hat alle Ding gut erschaffen. So vil nun der Mensch böss ist, das ist er ohn Gott auss seinem Eygenthumb.

Gott gibt Jedermann Ursach, Gnad und Kraft sich zu bekehren, Niemand aber Ursach zu sünden (sündigen). „Das Licht, das Wort Gottes, scheinet in aller Menschen Hertzen und gibt jedermann freyen Gewalt, wer es wöll annemen, dass der leben sol und ein Kind Gottes genannt zu werden.“

Gott, der ungezwungen Dienst wil, wirdt Niemandt, ihm zu dienen, wider seinen Willen zwingen, wie er auch gleichwol Niemand zum Bösen zwingt.

Gott will, dass jedermann selig werd, weiss aber wol, dass sich selbs vil verdammen.

Gott hat auss seim vorwissen den Esau im Mutter Leib ge-

---

[1]) Es ist Dencks Schrift gemeint: „Ordnung Gottes und der Creaturen werck: zu verstören das geticht gleissnerisch aussreden der falschen und faulen ausserwelten, auff das die warheyt raum hab, zu verbringen das ewig unwandelbare wolgfallen Gottes. Colos. 1. Ephes. 1. Hanns Denck.“ O. O. u. J. — Näheres bei Keller, Ein Apostel etc., S. 242.

[2]) Auch dieser Satz richtet sich gegen Luthers Theologie. Vgl. Keller, Die Reformation S. 356.

Digitized by Google

hasst, Jacob geliebt, dann er wusste, dass Esau immer übertreten würde, darumb er ihn von Mutter Leib an ein Schelmen nennt. Esa. 48. Jacob aber, ehe er denn in Mutter Leib formieret, erkennet er aufrichtig zukünftig sein, darumb er ihn geliebt und geheyliget hat, auch auss disem Vorwissen zum Erb und ewigen Leben verordnet.

Selig ist der allein, der da mag sündigen und nit sündigt. Eccles. 31. Also ist der Lohn der Ausserwählten von Anfang bereit, wie ihr Leben vor Gottes Augen gewesen ist, ehe der Welt Grundt etc. Nit anderss im Gegentheyl geht es mit den Gottlosen zu; der Schlund (Abgrund) und Straff schon nit feyret.

Wann man lang von den Elementen der Welt zanckt und von den eusserlichen Ordnungen redt, so gewinnt man doch nichts daran und kann nichts endlichs noch beständigs beschliessen.

Die Hell, darein die Gottlosen gesetzt werden, helt er fur die Marter des Gewissens, die nicht ausserhalb, sonder inner dem Menschen sein werde und alsdann angehe, wann dem Menschen sein Sünd und Unglauben angezeigt werde. Auch dargegen Gottes Gerechtigkeit und das nagend Gewissen ihm sein billiche Verdamniss predigt.

Nit dass er da bleiben wöll oder muss und kein Gnad in der Hell sein werd, dann auch die Hell vor dem Herren bloss ist und das verdamniss kein Decke hat, Hiob 16[1]). (Summa, wie man darein und darauss komm, liss das dritt und viert Capitel biss aufs sibend diss Büchlins selbs.)

Christus ist allein im Geist hinab in die Hell gefahren und den Ungläubigen Geistern gepredigt.

Das Wort Gottes (ist) in aller Menschen Hertz gelegt, leidt in uns getruckt zur Verdamniss, so lang wir sein nit achten.

Welcher sagt, er hab nit Gnad von Gott fromb zu werden oder Guts zu thun, der ist ein Lügner wie alle Menschen sind.

Gott geusst sein Gnad und Barmhertzigkeit uber alle Menschen auss, sonst weren die Gnadlosen oder Gottlosen unschuldig und entschuldigt[2]). Ettlich sagen, sie haben eyn Freyen Willen, etlich, sie haben kein. Dise red sind beyde wahr, aber auch beyde erlogen.

Wer sich selbss verlieren wil, der hat es (dessen) frey Macht, nit von ihm selbss, sonder das eynwohnend Wort gibt uns dise freye Macht, Kinder Gottes zu werden.

Welcher glaubt, dem ist nit möglich, dass er irre, wann er schon irret, er erfüllt das Gesetz Gottes aufs höchst, wann ers schon bricht.

---

[1]) Am Rande ist erläuternd bemerkt: „Gott in allen Menschen".

[2]) Am Rande steht: „Gott giebt Jedermann Gnad und Ursach, sich zu bekehren. Wer da will, der mag es thun".

Digitized by Google

Die Christen sind eben eins mit Christo, wie Christus mit dem Vatter.

Ein Christ ist dess (dessen), das er glaubt und seiner Seligkeyt gewiss und versigelt.

Wann Gott das böss auch ohn all Underscheid thet, wie seine untreuwe Knechte sagen, so köndte er die Welt nimmer straffen und richten, er wolt dann sich selbs richten und strafen. Es gehört nichts zur Seligkeit, dann dass wir dem, der in uns ist, gehorchen, feyren und still halten in wahrem rechtem Sabbath und Gelassenheit mit Verlierung unser selbss und alles des unseren, dass Gott beyde in uns ledigen, freyen (Menschen) wirke und leide. Was vor diesem Sabbath in der alten Haut vom Fleisch und Blut gelitten oder gewirkt wirdt, ist Sünd, ein unrein Gerechtigkeit des unverzehrten Fleisches und ein Adamswerck und Leiden. Der aber, der in uns ist, wil alle Stund und Augenblick wann wir nur wöllen, folgen, sein Zeit ist allweg, die unsere aber nicht. Er ruffet und breitet den gantzen Tag seine Händ aus, allezeit bereit, Niemand gibt ihm Antwort, Niemand lässt ihn zu oder eyn etc. Sucht allein den Herren, so werdet ir ihn finden, ja er sucht euch selbs schon, allein lasst euch finden, ja er hat euch schon gefunden und klopfet bereyts an, allein thut ihm auf und lasst ihn ein, ergreifet und erkennet den Herren, wie ihr von ihm begriffen und erkannt seid.

Diss ist sein Theology auss ehegemeldtem Büchlin gezogen, wer wil, less selber.

Für die Geschichte der Wirkungen, welche von Dencks Schriften, des einstigen „Vorstehers und Bischofs" jener altevangelischen Gemeinden, die man Täufer nannte, ausgegangen sind, ist dieser empfehlende Hinweis Francks in seiner vielgelesenen und immer von neuem aufgelegten Weltchronik von erheblicher Wichtigkeit. Er hat bewirkt, dass das Andenken an Denck auch in den Kreisen nicht völlig erlosch, die nicht zu den Täufern gehörten und dass es bis in das Zeitalter des Johannes Arndt († 1621), des Verfassers der „Vier Bücher vom wahren Christentum", und des älteren Pietismus lebendig blieb, wo Gotfried Arnold in Francks Fussstapfen trat und sehr nachdrücklich von neuem auf Denck hinwies.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Seit einer Reihe von Jahren beschäftigt sich Prof. Dr. Kvačala in Dorpat-Jurjew mit Studien zur Geschichte **Daniel Ernst Jablonskys,** des Enkels des Comenius. Eine Frucht dieser Arbeiten liegt seit längerer Zeit in dem Buche vor, welches unter dem Titel: „Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Hrsg. von Prof. Dr. Kvačala. Jurjew, gedruckt bei C. Mattiesen 1899" erschienen ist[1]). Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung um eine wertvolle Ergänzung der früheren Publikationen des Jablonsky-Leibnizschen Briefwechsels, welche wir den Leibnizforschern Kapp und Guhrauer verdanken. Die Mehrzahl der hier gegebenen Briefe entstammt der Königl. Bibliothek in Hannover, die bekanntlich den Nachlass von Leibniz bewahrt; einiges fand sich im Geheimen Staats-Archiv zu Berlin. Kvačala hat sich aber nicht mit einem einfachen Abdruck begnügt; vielmehr bietet er in einer Einleitung (S. I—XXVIII) aus seiner genauen Kenntnis der Zeitgeschichte wertvolle Erläuterungen; auch ist am Schluss von ihm ein Namen-Register beigefügt, das die Benutzung des Inhalts sehr erleichtert. Viele bekannte Zeitgenossen werden in dem Briefwechsel namhaft gemacht, insbesondere natürlich aus dem Kreise der geistesverwandten Freunde der Briefschreiber (Comenius, Duraeus, A. H. Francke, Paul von Fuchs, Molanus, Phil. Naudé, Pufendorf, Rave, Otto von Schwerin, Kurfürstin Sophie Charlotte, Ez. Spanheim, Ph. Spener, Bened. Skytte und viele Andere). Interessant sind u. A. die Ausführungen Kvačalas (S. XVIII) über die persönlichen Beziehungen zwischen Leibniz und Comenius, die durch Skytte in Amsterdam angeknüpft zu sein scheinen. — Wir empfehlen die wichtige Veröffentlichung Allen, die sich mit der Geschichte des geistigen Lebens im 17. und 18. Jahrhundert beschäftigen, angelegentlich. L. K.

Carl Bonhoff, Prediger an der evangelisch-reform. Gemeinde zu Leipzig, hat im Februar und März 1900 vier Hochschulvorträge über das Christentum gehalten und dieselben dann auf mehrfachen Wunsch von Zuhörern in den Druck gegeben; sie liegen jetzt vor

---

[1]) Der Verfasser hat den Selbstverlag übernommen; Exemplare des Buches sind daher von ihm selbst zu beziehen.

Digitized by Google

unter dem Titel: „Christentum und sittlich-soziale Lebensfragen. Vier volkstümliche Hochschulvorträge etc. Leipzig 1900. Druck und Verlag von B. G. Teubner.“ Es kommt Bonhoff darauf an — und wir sind der Meinung, dass er mit Erfolg dahin gestrebt hat — das unbewusste Christentum vieler Zeitgenossen wieder in ein bewusstes zu verwandeln; er will dies erreichen, indem er beweist, dass „der Kern des Christentums Christi, wie es unsere drei ersten Evangelien darstellen“, mit dem sittlich-sozialen Empfinden vieler Zeitgenossen im Grossen und Ganzen übereinstimmt. Die Themata der Vorträge sind folgende: I. Die Wertschätzung der bürgerlichen Gemeinschaften und die sozialen Tugenden. II. Die Wertschätzung der Persönlichkeit und die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst. III. Der sittliche Kampf des modernen Kulturmenschen. IV. Die Religion Jesu als Kraftquelle der Sittlichkeit. Der Natur der Sache nach konnten diese Gegenstände keine erschöpfende Behandlung finden; es sind vielfach nur Anregungen, die der Verfasser giebt, nur Richtlinien, die er zieht, aber die Wege, die er uns zeigt, erleichtern denen, die den Dingen weiter nachgehen wollen, die Vertiefung in den umfassenden und schwierigen Gegenstand in hohem Masse. Besonders hat uns der zweite Vortrag über den Wert der Persönlichkeit angesprochen. Erst das Christentum ist es gewesen, welches die Würde des Menschen voll und recht eingeschätzt und damit das Wesen der Humanität begründet hat. Die griechische Philosophie (sagt Bonhoff S. 29) hat trotz ihrer Anläufe zur Ausgestaltung der Humanitätsidee niemals das Wort gesprochen: „Es ist kein Ansehn der Person vor Gott“, niemals hat sie auch im Sklaven oder im Barbaren oder im Weibe den Menschen, die Persönlichkeit in der Art achten gelehrt, wie es das Christentum Christi gethan hat. Jesus ist es gewesen, der zuerst den unendlichen Wert einer jeden Menschenseele klar erkannt und ihr Endziel, die göttliche Vollkommenheit, bestimmt ausgesprochen hat: in dieser Persönlichkeit hat er die Voraussetzung für das Kommen des Reiches gesehen, das er als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet. — Wir empfehlen die Bonhoffschen Vorträge allen unseren Mitgliedern zur Beachtung und Prüfung; sie werden viel von comenianischer Denkart darin finden. L. K.

Unter dem Titel: **Johann Jakob Bodmer.** Denkschrift zum CC. Geburtstag (19. Juli 1898) ist im Kommissions-Verlag von Albert Müller zu Zürich 1900 ein prächtiges, reich illustriertes Werk erschienen, dessen Herausgabe der Lesezirkel Hottingen veranlasst und dessen Kosten die Stiftung von Scheyder von Wartensee bestritten hat. Die Kommission, welche die litterarische Seite des Unternehmens geleitet hat, bestand aus den Herren Theodor Vetter, Hans Bodmer und Hermann Bodmer, welche sich die Mitwirkung einiger angesehener Forscher und Schriftsteller bezw. Schriftstellerinnen,


Digitized by Google

nämlich der Herren Otto Hunziker, Gustav Tobler, Louis P. Betz, Leone Donati, Hedwig Waser und Johannes Widmer, gesichert hatten. Durch dieses erfolgreiche Zusammenwirken ist ein Buch zustande gekommen, welches ebenso dem Andenken des bedeutenden Mannes, dem es gewidmet ist, wie seinen Verfassern und Gönnern zur Ehre gereicht; wenn man das gleichzeitig in Deutschland von Eugen Reichel unter persönlichen Opfern begonnene Unternehmen des Gottsched-Denkmals mit der Schweizer Arbeit vergleicht, so kann man sich als Deutscher eines beschämenden Gefühles nicht erwehren. Es ist erfreulich, dass der Gemeinsinn der Deutschen im Reiche und die Teilnahme für die Vorkämpfer ihrer eignen Ehre nicht auf allen Gebieten so tief unter dem der Schweizer steht, wie es bei einem Vergleiche dieser beiden Unternehmungen scheinen könnte. Das Werk zerfällt in sieben Abteilungen; die erste schildert den äusseren Lebensgang J. J. Bodmers, S. 1—49 (Hans und Hermann Bodmer), die zweite giebt eine Beschreibung des Bodmerhauses (S. 50 bis 79) am oberen Schönberg, das J. J. Bodmer seit 1739 bewohnte und das noch heute existiert (Hedwig Waser), die dritte behandelt Bodmer als Vater der Jünglinge (Otto Hunziker, S. 80—113), die vierte ist Bodmers politischen Schauspielen gewidmet (Gustav Tobler, S. 116—163), in der fünften behandelt Louis P. Betz Bodmers Beziehungen zur französischen, in der sechsten Leone Donati Bodmers Verhältnis zur italienischen, und in der siebenten Th. Vetter diejenigen zur englischen Litteratur, welch' letztere drei Abteilungen den grössten Raum des Buches (S. 164—386) füllen. Den Schluss bilden eine Bibliographie der Schriften Bodmers und der von ihm besorgten Ausgaben (S. 387—404) und ein Register der Eigennamen. Dem Ganzen ist ein reicher und vortrefflich ausgewählter Bilderschmuck beigegeben, in dem die Porträts berühmter Zeitgenossen überwiegen; gleich zu Beginn findet sich auch ein Faksimiledruck des Titelblatts der „Diskurse der Maler" vom Jahre 1721 mit dem merkwürdigen Kupferstich (Maurer mit Schurzfell und Hammer etc.), auf den wir in diesen Heften (s. M.H. der C.G. 1898 S. 44) bereits früher hingewiesen haben.

Die Zusammenfassung solcher Einzelarbeiten, die ja natürlich vielfache Ungleichartigkeiten zeigen, auch Wiederholungen unvermeidlich machen, kann eine aus einem Guss gearbeitete Gesamtdarstellung eines seinen Stoff beherrschenden Historikers natürlich nicht ersetzen. Indessen hat dieses Zusammenwirken vielleicht den Erfolg gehabt, dass ein überaus reiches geschichtliches Material hier zusammengetragen worden ist, das auf alle älteren und neueren Arbeiten auf diesem Felde Bezug nimmt und damit für weitere Forschungen eine vorzügliche Grundlage liefert. Nicht bloss zur Geschichte Bodmers, sondern zur Geschichte aller Zeitgenossen, die mit ihm in Berührung traten, ist hier ein reicher Stoff gesammelt worden. L. K.

Digitized by Google

Der **Katechismus** des Johann Amos Comenius. Ein Sendschreiben an die evangelischen Glaubensgenossen besonders in Böhmen und Mähren. Leipzig, 1900. Verlag der Buchhandlung des Evangel. Bundes von Carl Braun. XIII u. 44 S. 8⁰ geheftet. Preis 1 M.

Das ist der Titel, den der Herausgeber T. O. Radlach (in Gatersleben) dem Büchlein gegeben hat, der eigentliche Titel findet sich auf S. XIII: „Die uralte **christliche katholische Religion** in kurze Fragen und Antworten verfasset. Für alle Christenmenschen, Alt und Jung, seliglich zu gebrauchen. Gedruckt in Amsterdam. Im Jahre 1661." S. V—XI enthält ein „Vorwort des Herausgebers". Luther hat für die Abfassung seines kleinen Katechismus von seiten der böhmisch-mährischen Brüder bedeutende Einwirkungen empfangen, es ist daher interessant, seinen Katechismus mit dem des Comenius zu vergleichen. Comenius übersandte ihn, wie er in der Vorrede sagt, „allen frommen hin und her zerstreuten Schäflein Gottes, sonderlich denen von F(ulnek), G(ersdorf), G(astersdorf), K(uhnewalde), K(landendorf), S(tachewalde), S(eitendorf) und Z(auchtel)". Der Herausgeber teilt uns einiges über diese Gemeinden mit, wir erhalten als Beigabe zugleich eine Abbildung (Photographiedruck) der evangelischen Kirche in Zauchtel, sonst noch ein Bild des Joh. A. Comenius selbst (vor dem Titel), dasselbe, das der 2. Auflage von Dr. Anton Gindely: „Über des Johann Amos Comenius Leben und Wirksamkeit, Znaim 1892" beigegeben ist, ferner Bilder der Comenius-Denkmäler in Prerau und in Fulnek, endlich auf Seite 3 eine symbolische Darstellung von Glaube, Hoffnung, Liebe, von der der Herausgeber nicht sagt, ob sie dem Original entnommen ist. Von diesem ist seiner Angabe nach jetzt nur noch ein Exemplar nachweisbar in der Bibliothek des theologischen Seminars zu Gnadenfeld in Oberschlesien. Der Abdruck stimmt mit diesem Original überein, nur hat sich der Herausgeber die Freiheit genommen, die Orthographie und einzelne nicht mehr gebräuchliche Wortformen mit der heutigen Schreib- und Sprechweise in Übereinstimmung zu bringen. Vielleicht darf dieses Verfahren auf einen grösseren Leserkreis rechnen, da immerhin das Studium des Katechismus durch die Schreib- und Sprechweise der damaligen Zeit einigermassen erschwert wird. Es mag ja auch an der Probe genug sein, die ich bei dem Neudruck des „INFORMATORIUM. **Der Mutter Schul.** Langensalza 1898" davon gegeben habe. Der Katechismus des Comenius ist nicht bloss wegen der darin beobachteten katechetischen Methode interessant, er bietet zugleich eine Erklärung zu den im 24. Kapitel der Grossen Unterrichtslehre aufgestellten Grundsätzen. Radlach giebt richtig an, dass die Überschrift: „Die uralte *katholische* Religion" nichts Auffälliges habe: Comenius wollte damit der römischen Kirche gegenüber sein und aller evangelischen Christen gutes Recht, Glied der wahrhaft allgemeinen christlichen Kirche zu sein, zum Ausdruck bringen. Mit seiner Dreiteilung: Glaube, Liebe, Hoffnung, lehnte er sich an die älteren Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder, sowie

Digitized by Google

den Katechismus Johann Calvins an; weil er die Leser zugleich in die Bibel einführen will, führt er durchweg reichlich Sprüche und zwar nach Luthers Bibelübersetzung an, in der Vorrede reiht er Spruch an Spruch, ebenso in der letzten Frage, in der bekräftigt wird, dass uns die Barmherzigkeit Gottes fröhlich hindurchhilft.

Auf der Rückseite des Titels findet sich der Wortlaut der Sprüche Jer. 6, 16 und Pred. Sal. 12, 12, 13. 14., auf den folgenden beiden Seiten folgt das schon erwähnte Rundschreiben. Es erinnert die Gemeinden daran, dass Comenius bei seinem Abschiede im Anschluss an Mich. 7, 14. ff. sie dem Erzhirten Christo empfohlen habe, und fügt weitere Mahnungen für die Zukunft hinzu. Wir können uns nicht versagen, die schönen Schlussworte daraus anzuführen: „Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, gebe euch durch seinen Geist um Christi willen stark zu sein an dem innerlichen Menschen: damit ihr im Gebet anhaltet, in Sünden innehaltet, in Versuchung und Trübsal aushaltet, zu Lob seinem Namen und zu eurem ewigen Trost in seinem Reich. Amen, Amen, Amen. — Also seufzet für euch täglich euer treuer Vorbitter zu Gott, durch Christum den einigen Erzhirten J. A. C." Comenius hat seinen Namen, ebenso wie die der Gemeinden, nur mit den Anfangsbuchstaben bezeichnet, „weil die Glaubensgenossen leicht in grosse Gefahr kamen, wenn bei ihnen neue evangelische Bücher entdeckt wurden, nachdem ihnen die alten abgenommen waren" (S. VIII).

Der eigentliche Katechismus beginnt auf S. 5 mit der Überschrift: „**Hauptstücke** zu wahrem Christentum gehörig. In Fragen und Antworten verfasset." und giebt als Antwort auf die Frage 5 die Stücke an: „Drei vornehmlich: I. Ein rechter Glaube. II. Ein frommes Leben. III. Und ein fröhliches Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes im Leben und im Sterben. — Kürzlich: Glaube, Liebe, Hoffnung: und dass man darin bis ans Ende verharre, es gehe, wie es wolle." I. Vom christlichen Glauben. Frage 9—34 (S. 6—10). II. Von der christlichen Liebe und rechtem Gebrauch des Gesetzes und Evangelii. Frage 35—72 (S. 10—17). III. Vom Gebet und Hoffnung der Christen. Frage 73—115 (S. 17—24). Dem folgen noch Fragen 116—141 (S. 24—32) unter der Überschrift: „Beschluss: Von der Christen Beständigkeit, Geduld, Streit und Überwindung". Die Seiten 33—38 enthalten 12 schöne Gebete unter der Überschrift: Wie die Eltern ihre Kindlein zu diesen gefährlichen Zeiten sollen zu Gott halten und stets beten lehren (Ps. 8, 3. 22, 31. 32.). Das Ganze schliesst ab S. 39—44 als: „Kurze Erinnerung, wie man von allem, was einem durchs ganze Leben vorkommt, gute Gedanken schaffen kann und soll, sich dadurch in steter Gottseligkeit zu üben." Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung werden 65 Exempel zu dem Ende angeführt, den frommen Christen anzuweisen, wie er stets vor Gott wandeln, in Allem, was ihm begegnet, Gott beschauen und sich in göttlicher Liebe, Gehorsam,


Digitized by Google

Geduld, .Freude immerdar üben soll; z. B. „9. Siehest du einen schönen klaren Tag um dich, sage: Herr, erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, so freuet sich unser Herz. Ps. 4. 7.“ „10. Regnet es heftig, so gedenke an die Sündflut und dass Gott noch das Wasser im Meer rufen und auf den Erdboden schütten kann. Amos 5. 8.“

Ich schliesse mit der Angabe dessen, was mir im einzelnen aufgefallen ist oder besonders gefallen hat. — Die Antwort auf Frage 27. Was hat der zehnte Artikel (der Glaube an die Vergebung der Sünden) auf sich? lautet: „Dass *man* an Gott den Vater, Sohn, heiligen Geist herzlich glaubet und mit der Kirche Christi treue Gemeinschaft hält, demselbigen eine weiland begangene Sünde (oder was noch aus Schwachheit anklebet) nicht zugerechnet, sondern bedeckt und vergeben werde, um des teuren Verdienstes Christi willen, an welchen er glaubt. Das heisst gerechtfertigt sein durch den Glauben wie Abraham. 1. Mos. 15, 6; Röm. 3, 24. 25. 28 etc.“ Es leidet wohl keinen Zweifel, dass das von uns durch kursiven Druck ausgezeichnete „man“ durch „wer“ zu ersetzen ist. Ein Druckfehler im eigentlichen Sinne des Wortes scheint es nicht zu sein, vielleicht steht es schon so im Original, vielleicht hat der Herausgeber die Lettern des Originals falsch gedeutet und einen Lesefehler gemacht, eine Möglichkeit, von der ich mich bei Gelegenheit des Neudrucks des Informatorium überzeugt habe. -- Interessant ist die Beantwortung der 48. Frage über die ersten vier Gebote: Ist aber nicht auch von christlichen Geheimnissen allhier etwas zu finden? „Ja. Das erste Gebot gehet eigentlich Gott den Vater an, das andere Gott den Sohn, der allein Gottes wesentliches Ebenbild ist, allein anzubeten, das dritte Gott den heiligen Geist, welcher, wenn etwas Unnützes aus unserm Mund gehet, sonderlich betrübt wird. Ephes. 4, 29. 30. Das vierte Gebot, den Sabbath heiligen, begreift die Ehre der ganzen Gottheit in sich, dadurch wir durch und durch geheiligt werden an Leib, Seele und Geist. 1. Thess. 5, 23.“ Ebenso die Erklärung der göttlichen Geheimnisse der anderen Gesetztafel in der Antwort auf die 50. Frage. „1. Denn Vater und Mutter soll man ehren, weil sie anstatt des ewigen Vaters sind. 2. Einen Menschen soll man nicht töten, weil er zu Gottes Bild gemacht ist. 1. Mos. 9, 6. 3. Den Leib soll man rein und keusch halten, weil er des heiligen Geistes Tempel ist. 1. Kor. 6, 19. Wiederum, 4. niemand soll man befehlen, weil wir alle des himmlischen Vaters Kinder sind, der uns alle versorget, wenn wir nur in unserm Beruf bleiben. 5. Niemand soll man belügen, weil wir alle Brüder und Schwestern Christi, in dessen Mund kein Betrug zu finden (1. Petri 2, 22.), sind. 6. Endlich sollen auch die Gedanken in Schranken gehalten werden, zu Ehren Gott dem h. Geiste, der in uns wohnet und die Frucht davon ist die Liebe, Freude, Friede etc. Gal. 5, 22.“ Ebenso interessant ist die Beantwortung der 51. Frage: Hat denn Gott nichts befohlen, wie sich ein Mensch gegen sich selbst verhalten soll?, die wir einem jeden recht zu beherzigen empfehlen: „Sich selbst

Digitized by Google

lieben, ist allen Menschen von Natur eingepflanzet, man darf niemand dazu vermahnen, nur unterweisen, wie er darinnen gebührend Mass halten soll, wie es Gott gethan, indem er gesagt, du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Denn hiermit wird geboten, dass all dasjenige, was wir andern Menschen zu thun schuldig sind, erstlich uns selbst thun sollen. Nämlich, 1. uns selbst in Ehrbarkeit halten, 2. uns selbst nicht töten, welches alle Wagehälse, die mit Fressen, Saufen, Balgen und allerlei Vermessenheit ihr Leben in Gefahr setzen, thun, 3. uns selbst mit Unkeuschheit nicht besudeln, 4. uns selbst nicht bestehlen, wie alle Nachlässigen, Faulenzer, Müssiggänger, Prasser und Verschwender thun, 5. uns selbst in kein böses Gerücht bringen, 6. auch niemand zum Argwohn von uns oder Missgunst Ursache geben." — Die sieben Bitten des Vaterunser werden wie die zehn Gebote in zwei Tafeln geteilt: „Denn die ersten drei Bitten betreffen Gottes Ehre, die andern vier unsere menschliche Notdurft". Die drei ersten Bitten gehen die drei göttlichen Personen an, wie auch die nächstfolgenden drei (Frage 95). „Denn das tägliche Brot giebt der himmlische Vater seinen Kindern; die Sünde auf Erden zu vergeben hat der Sohn Gewalt (Matth. 9, 6.); die Einführung in Versuchung und wieder heraus ist des heiligen Geistes Werk. Matth. 4, 1. Daneben aber sehen diese anderen drei Bitten, als die IV., V., VI., auf die drei Teile des menschlichen Wesens: Leib, Seele und Geist." Hübsch ist auch die Erklärung der zwei Wörtlein, täglich und heut (Frage 99): „Sie zeigen an, dass wir dieser Dinge täglich bedürfen und um sie täglich bitten müssen, solcher aber nicht allzu übrig, sondern nur zur täglichen Notdurft begierig sein sollten." Interessant ist die Auseinandersetzung in der 128. Frage, dass man den Glauben nicht allein bekennen, sondern auch thun und beten soll, und das Gebot nicht allein thun, sondern auch bekennen und beten, das Gebet aber nicht allein beten, sondern auch bekennen und thun soll; ebenso die Darlegung in der 134. Frage, dass die menschliche Glückseligkeit in drei Stücken bestehe: I. Wohl geboren sein. II. Wohl leben. III. Und wohl sterben. Der verstattete Raum ermöglicht uns jedoch nicht, noch weiteres anzuführen, die angeführten Stellen werden wohl einen jeden, der mit Katechismusunterricht zu thun hat, überzeugen, dass er von dem Besitze und Gebrauche des Katechismus des Comenius nur Freude zu haben erwarten darf: andere werden jedenfalls noch viele andere Stellen eigenartig und vielleicht auch praktisch verwendbar finden.

Eisenach, im März 1901. C. Th. Lion.


Digitized by Google

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **Idee der Erlösung** bildet einen wesentlichen Teil der Lehre Christi. Besonders nachdrücklich tritt dementsprechend dieser Gedanke in der altdeutschen Mystik (Deutsche Theologie, Tauler u. s. w.) hervor, wie wir dies früher (s. Keller, Johann von Staupitz, Leipzig 1888) betont haben. Den Weg zur inneren Umwandlung des Menschen erkannten die Mystik und alle ihre rechten Nachfolger in der Gelassenheit (wie sie sagten) oder in der Beugung unseres Eigenwillens, der Ergebung und Hingabe an Gottes Willen, auch im Leiden, wie es Christus selbst zum Kennzeichen seiner rechten Jünger gemacht hatte. Wer in diesem Sinne den Weg Christi geht und das Leiden Christi sich aneignet, dem wird die Hilfe Gottes (die Gnade) zuteil werden und durch die Vereinigung der Seele mit Gott wird das Werk der Erlösung aus menschlicher Unvollkommenheit und Sünde sich vollziehen. So entsteht im Menschen eine Umwandlung, deren Natur und Wesen für uns ein Geheimnis ist. Durch Gnade und Gelassenheit, die letztere auf Seite des Menschen, die erstere auf Gottes Seite, erringt die Seele ihre Befreiung und ihr Heil. Sonstige „Werke" oder „Verdienste", durch welche die Erlösung oder die Seligkeit erworben wird, kennt die altdeutsche Mystik im Anschluss an die Evangelien nicht. So hören Leistung und Verdienst, Lohn und Strafe, Furcht und Hoffnung auf, die leitenden Beweggründe menschlichen Thuns zu sein, wie sie es in den Religionen des Heidentums und Judentums waren.

Die jungen christlichen Gemeinden richteten ihr Augenmerk zunächst ausschliesslich auf die Lehre und die Person Jesu Christi. Die „Herrenworte" (wie es in den altchristlichen und altevangelischen Gemeinden aller Zeiten heisst) waren die Richtschnur ihres Glaubens und Handelns und seine leidenswillige Ergebung für die, die mit dulden, der Weg der Erlösung und der Trost im Sterben. Diesen Bürgschaften gegenüber traten die **heiligen Schriften der Juden** anfänglich vollkommen zurück; ja, wir wissen, dass sie den altchristlichen Gemeinden, mit Ausnahme der Propheten und der Psalmen, sogar als verdächtige Quellen galten. Männer wie Origenes, ja selbst noch Hieronymus, wollten dem **Alten Testament** kein normatives Ansehn zugestehen; die meisten Gnostiker verwarfen es ganz und gar. Mit seiner Annahme begann eine neue Epoche der christlichen Entwicklung. Der Mann, der das meiste für die Durchsetzung dieser Änderung gethan hat, ist Paulus: „er hat die historische Denkweise und die Traditionen des Alten Testaments zu einem integrierenden, bleibenden Bestandteil des Christen-

Digitized by Google

tums gestempelt" (Chamberlain). Und noch mehr: Durch die Verschmelzung des Alten Testaments mit den „heiligen Büchern" der Christen nahmen letztere einen ganz veränderten Charakter an: das Alte Testament war geoffenbarte Wahrheit, konnte dessen anderer Teli einen anderen Charakter besitzen? So ward allmählich, ähnlich wie es beim alten der Fall gewesen war, eine planmässige Zusammenstellung des neuen Kanons nötig, die dann wie man weiss von den Konzilien auch vollzogen ward, mit der Massgabe freilich, dass bei dem verschiedenartigen Ursprung der einzelnen Teile ihre Arbeit Stückwerk bleiben musste, deren Lücken man durch die Schaffung neuer Autoritäten auszufüllen gesucht hat. Und wie hat sonst die Anknüpfung an das Alte Testament gewirkt? Der Buchstabenglaube, der Glaubenszwang, der Fanatismus der Weltkirche haben ihre Wurzeln in den alten Gesetzbüchern, die man zu wesentlichen Bestandteilen der christlichen Überlieferungen gemacht hat.

Der Kaiser Gratian (375—383) ist es gewesen, der zuerst den Begriff der **Orthodoxie** im Sinne der römischen Weltkirche aufgestellt hat. Diese Orthodoxie wurde im Sinne des römischen Rechts zur staatlichen Angelegenheit; wer nicht orthodox war, verlor sein Staatsbürgerrecht. Der Kaiser Theodosius († 395) war es dann, der jeden anderen Glauben, als den von ihm zur Staatsreligion erklärten, als Sekte und Häresie erklärte und verbot: alle Kultstätten und Kirchen des Reichs wurden zu Gunsten der römischen Kirche konfisciert. Auf der Abweichung von dem römischen Glauben stand die Todesstrafe; diese Abweichung galt juristisch als Majestätsverbrechen. — War das noch derselbe Glaube Christi, der die **Toleranz** als ein wesentliches Stück seiner Lehre betrachtete?

In dem grossen Wandlungsprozess, den die Christenheit seit dem 3. Jahrhundert vom Bruderbunde zur Weltkirche vollzog, spielt das Emporkommen der **lateinischen Sprache** (statt der griechischen) in der kirchlichen Organisation eine ganz erhebliche Rolle. Mit der Einführung der lateinischen Sprache in die Dogmatik, traten auch die der Rechtswissenschaft und der Staatslehre entnommenen Begriffe viel schärfer in ihr Recht, und vor allen Dingen wurde die griechische Litteratur, die griechische Philosophie (Plato, Sokrates) naturgemäss zurückgedrängt. Der Kampf des Humanismus gegen das Dogma seit dem 15. Jahrhundert setzt mit dem Kampf für die griechische Sprache und Litteratur ein. Es wäre sehr der Mühe wert, dieser Sache einmal weiter nachzugehn.

Wir haben früher an dieser Stelle (s. M.H. der C.G. 1899 S. 273 f.) darauf hingewiesen, dass **Plato** in der Anschauung des Ewigen, die ihm mit der Weisheit zusammenfiel, das Ziel alles menschlichen Strebens erkannte; den Weg zu diesem Ziel und gleichsam den Mittler zwischen dem Himmel und der Erde, erkannte er in der Liebe. Nun erscheint aber in der Kultgenossenschaft der „Akademie", welche Plato schuf, nicht bloss der Dienst der Liebe (des Eros), sondern auch der **Dienst der Schönheit** (Apollos und der Musen) als Ziel und Zweck der Brüderschaft, deren Haupt

Digitized by Google

er war. Wie mag das kommen und welcher geistige Zusammenhang bestand zwischen diesen Einrichtungen? Die Antwort auf diese Frage liegt in der (früher von uns nicht erwähnten) Thatsache, dass Plato in der Anschauung und dem Kult des Schönen (oder der Musen) die beste Führerin zur Liebe erkannte; an der Schönheit entzündet sich die Liebe, die Liebe ist die Führerin zum Guten und das Gute (und die Tugend) führt uns zur Weisheit und zur Anschauung des Ewigen. So liegt im Kult der Musen die erste Stufe und im Kult der Liebe (des Eros) die zweite auf der Leiter, die zur Weisheit und zum wahren Lichte, der dritten Stufe, emporführt. Diese Stufen muss man im Auge behalten, wenn man manche dunkle Ausdrücke in dem Sprachgebrauch der „Akademien" der späteren Zeiten verstehen will. Schon in der Brüderschaft der platonischen Akademie gab es Grade (s. M.H. der C.G. 1898 S. 269 ff.), deren Mitglieder unter sich einen Verband bildeten. Die „Söhne Apollos und der Musen" unterschieden sich von den übrigen Graden. Es ist möglich, dass Namen wie „Secta Heroica" und „Collegium Lucis" etc., wie sie bei Comenius vorkommen, aus solchen Unterscheidungen zu erklären sind.

Wir haben schon früher in diesen Heften darauf hingewiesen, dass die Bezeichnungen **Hairesis** und **Secta** in altchristlicher Zeit in demselben Sinne zur Bezeichnung der christlichen Philosophenschulen, besonders der neuplatonischen und gnostischen, gebraucht zu werden pflegten, wie die Ausdrücke Schola, Academia, Collegium. Ein Tadel oder ein gehässiger Beigeschmack wohnte den Ausdrücken in den ersten Jahrhunderten nicht bei; Clemens von Alexandrien braucht das Wort „hairesis" auch noch im alten Sinn. Erst seitdem jede Abweichung von dem Glauben, wie er in Rom zur Herrschaft gelangt war, als Verbrechen galt und zwar als Verbrechen, das schlimmer war als Mord, Diebstahl und Ehebruch, wurden die Namen Hairesis und Secta zu Kennzeichen von Verbrechen. Diesen Namen wiederfuhr also das gleiche Geschick, wie dem Namen „Katharer", das ja in der Form der „Ketzer" bekannt genug ist. Hier ist es Thatsache, dass der mächtigste Teil der Nicht-Orthodoxen allen verschiedenartigen „Ketzern" den Namen gab. Ist es da nicht sehr wahrscheinlich, dass bis zum Emporkommen der neuen Weltkirche im 4. Jahrhundert auch die „Schulen" der Philosophen (d. h. die Neuplatoniker) die mächtigsten Vertreter des nichtorthodoxen Glaubens gewesen sind? Es zeigt sich immer mehr, wie wichtig die Untersuchung der Namen und ihrer Geschichte ist.

Die **Religion der Agypter,** insbesondere der Isiskult, hatte in der gesamten antiken Welt, soweit sie unter römischer Herrschaft stand, bis zur Aufnahme des Christentums eine ausserordentliche Verbreitung gefunden. Beweise dafür liefern die fortgesetzten Entdeckungen, die man an allen Hauptorten des römischen Reichs noch heute macht. Als nun seit dem 4. Jahrhundert alle Bekenner fremder Kulte mit Hilfe der Strafgesetze in die christliche Kirche hineingezwängt wurden, vollzog sich dieser Wandel nicht ohne dass die Isisanbeter starke Elemente (z. B. in der Symbolik und im Kult)

Digitized by Google

mit in die neue Kirche hinübernahmen — Elemente, die dann später in christlichem Sinne umgedeutet und zu christlichen Symbolen gemacht wurden. Wie denn z. B der berühmte Ägyptologe Flinders Petrie (Religion and conscience in ancient Egypt 1898) den Nachweis erbracht hat, dass das christliche Monogramm ☧ ehemals das in Ägypten übliche Symbol des „Gottessohnes“ (wie die ägyptische Religion lehrt) Horus gewesen ist. Der Kult der Isis, die als Mutter des Gottessohns gedacht war, hatte der Verehrung der „Mutter Gottes“ im ganzen römischen Reiche einen breiten Boden bereitet, ja dieser Muttergottes-Kult war in vorchristlicher Zeit in ganz Italien fast so verbreitet wie später der Madonnenkult. Es ist heute nicht mehr zweifelhaft, dass eine sehr starke Einwirkung der ägyptischen Lehren und Bräuche auf die römische Weltkirche stattgefunden hat, die durch Zwangsgesetze die Isis-Anbeter in ihren Schooss peitschte. (Man vgl. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh. Bd. II. 556 ff.)

In den grossen Kämpfen, die seit 1525 mit Hilfe derjenigen Obrigkeiten, welche lutherisch geworden waren, gegen ihre bisherigen Mitkämpfer, welche nicht lutherisch sein wollten oder konnten (es waren dies sowohl die Reformierten wie die sog. Wiedertäufer), geführt wurden, ward den letzteren vielfach mit sittlicher Entrüstung der Vorwurf gemacht, dass sie sich im Geheimen versammelten oder (wie Urbanus Rhegius einmal sagt) „in den Winkeln murmelten“. Dieser Vorwurf wurde von derselben Seite erhoben, die in jedem Falle, wo öffentliche Versammlungen der Verfolgten stattfanden, die alten Ketzergesetze und ihre furchtbaren Strafen über die Teilnehmer verhängten. Wer war also schuld daran, dass die „Sekten“ sich im Geheimen versammelten? Wer ist es gewesen, der im Laufe der Jahrhunderte die **„geheimen Gesellschaften“** grossgezogen hat? Die Entrüstung über sie trägt alle Kennzeichen der Heuchelei an der Stirne.

Wir haben es früher wiederholt als eine ebenso für die deutsche Litteratur wie für die Geschichte der altevangelischen Gemeinden wichtige Aufgabe bezeichnet, endlich einmal auch die Lieder der sogenannten Wiedertäufer zu sammeln, die in grosser Fülle auf uns gekommen sind (vgl. M.H. der C.G. 1898. S. 332). Fast aus keiner Lebensäusserung kann man den Geist und das Wesen einer Religionsgemeinschaft klarer und sicherer erkennen, als aus ihren Liedern. Es ist deshalb mit Freude zu begrüssen, dass eins unserer Mitglieder, Herr Privatdozent Dr. **Wolkan** in Czernowitz, sich entschlossen hat, die Sammlung und Herausgabe dieser seltenen und vernachlässigten Gesänge zu übernehmen. Das umfangreiche Buch wird, wie wir erfahren, voraussichtlich schon im Herbst 1901 erscheinen.

Der ausserordentliche Aufschwung des toleranten Protestantismus oder jener dritten Haupt- und Grundform des Christentums, die wir als **christlichen Humanismus** bezeichnen, wie er sich in Mitteleuropa vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zur Schlacht am weissen Berge (1620) darstellt — es ist die Zeit, wo die Hohenzollern, das hessische Fürstenhaus, die An-


Digitized by Google

haltiner u. s. w. zur reformierten Kirche übertraten —, beruht auf der gewaltigen Niederlage, welche Spanien als katholische Weltmacht in den unvergesslichen Kanalschlachten des August 1588 gegen England erlitten hat. Damit war die Aussicht auf die Rückgewinnung Englands geschwunden und die weltgeschichtliche Epoche dieses Staates stieg herauf. Und diese Erfolge brachten dem toleranten Protestantismus seine entscheidende Hilfe, zunächst indem Holland Luft bekam und sich gegen Spanien behaupten konnte. Beide Länder, Holland und England, übernahmen die geistige Führung des zersplitterten Protestantismus.

Seit fast zehn Jahren haben wir an dieser Stelle immer wieder die Mahnung erneuert, dass die Dokumente der deutschen Geistesgeschichte, wie sie in den Schriften gerade der Geistesverwandten des Comenius in älteren und neueren Zeiten vorhanden sind, endlich eine grössere Beachtung finden möchten, als es bisher der Fall gewesen ist; insbesondere haben wir auf die Notwendigkeit verwiesen, eine Gesamtausgabe der Werke von **Leibniz** zu veröffentlichen, die heute ebenso fehlt, wie eine Ausgabe der Schriften des Comenius, Val. Andreae, Paracelsus und vieler anderen grossen Männer dieser Richtung (s. M.H. der C.G. 1900 S. 59 f.). „Wie schwer“, hat H. v. Treitschke schon im Jahre 1875 gesagt, „hat sich doch die Gegenwart an diesem Denker (Leibniz) versündigt! Klingt es nicht unglaublich, dass unsere gelehrte Nation noch keine Gesamtausgabe seiner Werke besitzt? Sollte nicht endlich die Berliner Akademie die Ehrenpflicht fühlen, ihrem Stifter das einzig würdige Denkmal zu setzen?“ Die Berliner Akademie hat sich diesem Rufe Treitschkes bisher verschlossen. Um so interessanter ist es, dass jetzt das **Institut de France** (und zwar dessen Abteilung für politische und moralische Wissenschaften) bei Gelegenheit des ersten Kongresses der „Internationalen Vereinigung der Akademien“, welcher am 16. April d. J. zu Paris abgehalten worden ist, beantragt hat, es möge diese Vereinigung die Mittel bereitstellen, um die Herausgabe der vollständigen Werke des Philosophen Leibniz zu ermöglichen (s. Lit. Centralbl. v. 27. April 1901 Sp. 700). Ob die deutschen Akademien jetzt diesem Rufe aus Frankreich mehr Gehör schenken werden?

Der Reichstag hat im vorigen Jahre 30000 M. und in diesem Jahre 50000 M. bewilligt, um die älteren deutschen Schulordnungen, Schulbücher, Katechismen und sonstige Quellen zur **Geschichte des Schulwesens** von neuem herauszugeben. Das ist gewiss sehr erfreulich und verdient den Dank aller Freunde unseres älteren Schul- und Erziehungswesens. Aber ist es nicht weit wichtiger und dringlicher, die Quellen zur Entwicklungsgeschichte des neuzeitlichen Geisteslebens, insbesondere der Religions- und Geistesgeschichte, einmal planmässig zu sammeln und herauszugeben? Wir verweisen in dieser Beziehung auf das, was wir eben in Betreff einer Gesamtausgabe der Schriften von G. W. Leibniz gesagt haben.

Durch Pius IX. und Leo XIII. ist die Philosophie des **Thomas von Aquino** zur offiziellen Philosophie der Kirche erhoben worden: seit der


Digitized by Google

Encyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 beherrscht sie in allen Priester-Seminaren und kirchlichen Lehranstalten als anerkannte Quelle der Weisheit den Unterricht (s. M.H. der C.G. 1898 S. 64 f.). Man hat wohl gesagt, philosophische Systeme seien Luftgebilde ohne praktische Bedeutung; wenn das auf einige Systeme zutreffen sollte, auf Thomas von Aquino trifft es jedenfalls nicht zu. Thomas ist es z. B. gewesen, der nach der Überzeugung seiner Anhänger die Lehre von der Pflicht des weltlichen Arms zur Ausrottung der Ketzerei „wissenschaftlich" begründet hat. Thomas lehrt (Summa II, 2. Quaestio XI, Art. 3): „Circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte ecclesiae. Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Ex parte autem ecclesiae statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari sed et juste occidi." (M.H. der C.G. 1894 S. 119). — Wird man der Wiederbelebung dieser Philosophie der Intoleranz gegenüber endlich die Notwendigkeit begreifen, auch die Lehren derjenigen Philosophen zu erneuern, die die Lehren der Toleranz zuerst wissenschaftlich begründet haben, die Philosophie des Comenius, Leibniz, Pufendorf und Thomasius?

Der Kampf für die Toleranz, welchen die Kurfürsten und Könige Preussens seit dem Übertritt Johann Sigismunds zum reformierten Glauben (1614) aus Gewissensüberzeugung geführt haben, hat zugleich für das „Retablissement" des an Menschen wie an Geldmitteln armen und durch den 30 jährigen Krieg noch mehr verarmten Landes ausgezeichnete Wirkungen gehabt. Die planmässige Aufnahme von Glaubensflüchtlingen in Brandenburg-Preussen beginnt in den Jahren, wo Comenius an der Spitze zahlreicher flüchtiger Brüder aus Böhmen in Berlin war; sie setzt sich dann durch das ganze Jahrhundert fort und erreicht ihren Höhepunkt nach 1685 und dann wieder nach 1732, wo König Friedrich Wilhelm I. etwa zwanzigtausend Salzburger bei sich aufnahm. Es war ein hervorragendes Werk, das damit vollendet ward, ein Werk, das in gleicher Weise der religiösen Freiheit, wie dem preussischen Staate, vor allem auch der **Befestigung des Deutschtums in den Ostmarken** zu statten kam. Mit Recht nennt Schmoller die Ansiedelung der Salzburger ein „sozialpolitisches Meisterwerk" (Die preussische Kolonisation etc. S. 16), aber sie war auch eine mit vollem Bewusstsein vollzogene nationale That. Denn der König, der zwar eifrig beflissen war, ohne Rücksicht auf nationale Verschiedenheiten, den Flüchtlingen die Thore seines Landes zu öffnen, war doch fest entschlossen, auf den Grenzmarken gegen Polen nur Deutsche anzusiedeln. Daher rührt sein denkwürdiger Befehl, dass für diese Gegenden „bei Leib- und Lebensstrafen keine Polen, sondern lauter deutsche Leute" angesiedelt werden sollten.

Eduard Zeller bemerkt in seinen „Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts" sehr richtig (S. 134), dass seit etwa 1715 die Philosophie von **Christian Wolff** die Geister in Deutschland mit einer Macht beherrscht hat, „wie sie von den späteren Systemen höchstens das Kantische


Digitized by Google

in ähnlicher Weise gehabt hat". Zu diesen Erfolgen haben seine kirchlichen Gegner sehr viel beigetragen; zunächst wurde er, der Anhänger von Leibniz, bekanntlich von der lutherischen Orthodoxie aus Kursachsen vertrieben; dann gelang es seinen Feinden, dem Könige Friedrich Wilhelm I. die Idee beizubringen, dass die Philosophie des Haller Professors die militärische Disziplin untergrabe und es folgte die berüchtigte Kabinetsorder vom 8. November 1723, die Wolff „bei Strafe des Stranges" aus Preussen verwies. Damit war sein Ruf vollends begründet; welches aber waren die Kreise, auf die Wolff sich allen Feinden gegenüber zu stützen vermochte?

Die Vertreibung der Salzburger Protestanten, und der Zug dieser zwanzigtausend Glaubensflüchtlinge durch Deutschland, der sich in vielen Gegenden zu einem Triumphzuge für die armen Leute gestaltete (1732) und das Volksgemüt auf das tiefste erregte, hat in der **Geschichte des deutschen Geisteslebens** in einer Richtung Epoche gemacht, wie es die Anstifter dieser Austreibung keineswegs erwartet oder vorausgesehen haben. Die Früchte der Intoleranz traten vielen Hunderttausenden in einer solchen Deutlichkeit vor ihr geistiges und selbst vor ihr leibliches Auge, dass die Vertreter des Toleranzgedankens, wie sie in den „geheimen Gesellschaften" organisiert waren, von da ab ungeahnte Schaaren von Freunden und Anhängern fanden; kein Ereignis, selbst der Anschluss Friedrichs des Grossen nicht, hat die Ausbreitung der „Sozietät der Freimaurer" in der ganzen Welt mehr gefördert, als die Wahrnehmung, welches Elend durch den Glaubenshass erzeugt werden kann. Besonders bemächtigte sich auch innerhalb der katholischen Welt aller derer, die dem Toleranzgedanken anhingen, die berechtigte Besorgnis ähnlicher Vergewaltigung, und so entstand über die Grenzen der Konfessionen hinaus das Gefühl, dass vor der Macht der internationalen Organisation der römischen Kirche nur eine grosse interkonfessionelle und internationale Gegen-Organisation einen gewissen Schutz gewähren könne. Zorn, Mitleid und Furcht machte die Herzen der Grossen wie der Kleinen bereit und opferwillig und es entstand ein Gemeingefühl, das der Schaffung einer Organisation die Wege geebnet hat. Endlich trat der gerade in protestantischen Kreisen seit zweihundert Jahren wuchernde Parteihader, das Theologengezänk und der Dogmenstreit so weit zurück, dass für eine grosse und mächtige Organisation die Bahn frei wurde. In demselben Augenblick, wo der Pietismus der Wucht der orthodoxen Angriffe erlag und in die Rolle einer Sekte gedrängt ward, erhob sich jener Menschheitsbund der Freimaurer, der durch alle Angriffe seiner Gegner lediglich grösser und mächtiger werden sollte.

Im 18. Jahrhundert war das Andenken an einen der ersten deutschen Schriftsteller und Historiker, an **Sebastian Franck,** so gut wie völlig erloschen. Der erste einflussreiche Deutsche, der die Aufmerksamkeit wieder auf ihn lenkte, war merkwürdiger Weise **G. E. Lessing.** In Lessings Collectaneen, hrsg. v. Maltzahn, Lpz. 1857, Bd. XI, 2 S. 325—339, giebt ersterer Auszüge aus Seb. Francks Sprüchwörter-Sammlung, die im 16. Jahrhundert



viel gelesen, später aber verschollen war. Auf welchem Wege ist Lessing mit Francks Schriften bekannt geworden?

Im Jahre 1781 gab Lessings Freund, Friedrich Nicolai in Berlin, unter sorgfältiger Verhüllung der Autorschaft und des Verlagsortes — auf dem Titelblatte steht: Regensburg 1681 — folgenden Traktat heraus: „Geistlicher Diskurs und Betrachtung, was für eine Gottseligkeit und Art der Liebe erfordert wird"; er erschien in einem Bande mit den angeblichen Rosenkreuzer-Schriften „Fama Fraternitatis" und der „Allgemeinen und Generalreformation", die ja bekannt genug sind. Der „Geistliche Diskurs" des Jahres 1781 war ein Neudruck des im Jahre 1618 unter gleichem Titel erschienenen Traktats, der keinen Verfasser namhaft machte. (Die Ausgabe von 1618 wird genau beschrieben von G. Kloss, der sie unter Nr. 2538 in seine Bibliographie der Freimaurerei aufgenommen hat.) Sieht man nun näher nach, so erkennt man, dass der „Geistliche Diskurs" zwei Traktate enthält und zwar erstlich eine Bearbeitung der Schrift **Joh. Dencks** „Von der wahren Liebe" (1527) und der Schrift des sog. Wiedertäufers **Christian Endtfelder** „Von wahrer Gottseligkeit" (1530). Wie kommt Friedrich Nicolai dazu, diese Wiedertäufer-Schriften von neuem herauszugeben? (Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885, S. 470.)

Die Bedeutung, welche der Freund Friedrichs des Grossen und Herders **Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe** (1724—1777) für die Förderung der deutschen National-Litteratur des 18. Jahrhunderts gewonnen hat, ist bei weitem noch nicht genügend gewürdigt, jedenfalls nicht genügend bekannt geworden. Zur Klarstellung des Sachverhalts wäre es erwünscht, wenn die Urteile der Zeitgenossen über diesen merkwürdigen Mann einmal gesammelt und veröffentlicht werden könnten. Es würde sich dann in überraschender Weise herausstellen, in welchem Umfange der Geist dieses Mannes das Werden und Wachsen der grössten Epoche unserer Litteratur angeregt und befruchtet hat. Hinter den überragenden Verdiensten des Weimarschen Hofes sind diejenigen der kleinen Residenz zu Bückeburg allzustark zurückgetreten; und doch waren die Aufgaben der Anfangszeit seit 1765 viel schwieriger, als die der grossen Weimarschen Epoche.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google

Die Comenius-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Digitized by Google

Aufträge und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Jahresberichte

der

Geschichtswissenschaft

im Auftrage

der

Historischen Gesellschaft zu Berlin

herausgegeben

von

E. Berner.

XXII. Jahrgang

1899.

Lexikon-Oktav. 36 Mark.

Erschienen sind ferner: Jahrgang **1878** 12 M., **1879** 16 M., **1880** 16 M., **1881** 18 M., **1882** 22 M., **1883** 22 M., **1884** 26 M., **1885** 24 M., **1886** 25 M., **1887** 24 M., **1888** 30 M., **1889** 30 M., **1890** 30 M., **1891** 30 M., **1892** 30 M., **1893** 30 M., **1894** 30 M., **1895** 30 M., **1896** 32 M., **1897** 30 M., **1898** 30 M.

Die ersten 20 Jahrgänge 1878—1897, Ladenpreis 507 Mark, sind zusammen zu dem ermässigten Preise von ***300 Mark*** *zu beziehen.*

Handbuch zu Litteraturberichten.

Im Anschluss an die Jahresberichte der Geschichtswissenschaft

bearbeitet von **J. Jastrow.**

Gr. 8⁰. Preis 8 Mk.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google



Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

HARVARD COLLEGE
OCT 23 1901

Zehnter Band.

Siebentes und achtes Heft.

September—Oktober 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Inhalt

des siebenten und achten Heftes 1901.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Digitized by Google

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 7 u. 8.

OCT 23 1901

Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes in England, Holland und Deutschland.

Von
Ludwig Keller.

In einem besonders schönen Kapitel von Dichtung und Wahrheit hat Goethe dem Fürsten ein Denkmal gesetzt, der als erster unter den regierenden Häuptern des Reichs der deutschen Litteratur und ihren Vertretern ein werkthätiger Förderer geworden ist und der, wie Goethe sagt, anderen deutschen Fürsten darin ein Beispiel gab, das Nachfolge weckte, nämlich dem Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe (1724—1777), der als Freund Herders, Thomas Abbts, Gleims, Jacobis und als Erzieher unseres grossen Scharnhorst bekannt geworden ist.

Aus Goethes Darstellung leuchtet der tiefe Eindruck hervor, den die eigenartige Persönlichkeit des Mannes selbst auf ferner stehende Mitlebende gemacht hat. Auf dem Hintergrunde der grossen militärisch-politischen Kämpfe, an denen Graf Wilhelm seit dem Beginn des siebenjährigen Krieges beteiligt war, hob sich die markige Gestalt dieses Fürsten kräftig ab und die vielfachen biographischen Aufzeichnungen, die wir aus der Feder hervorragender Schriftsteller der nachfolgenden Jahrzehnte besitzen, beweisen, dass seine Thaten sich dem Gedächtnisse seiner Landsleute weit über die schaumburgischen Lande hinaus tief eingeprägt haben.

Es ist begreiflich, dass hinter dem Ruhme des Sohnes derjenige des Vaters, des Jugendfreundes Friedrichs des Grossen, des Grafen Albrecht Wolfgang (1699—1748), einigermassen

Digitized by Google

zurückgetreten ist. Aber kein unbefangener Betrachter, der dem Zusammenhang der Dinge genauer nachgeht, kann sich der Einsicht verschliessen, dass der Vater an geistiger Bedeutung hinter dem Sohne nicht zurücksteht, und dass der Ruhm des Grafen Wilhelm zum teil auf den Errungenschaften Albrecht Wolfgangs beruht. Nicht nur hat letzterer dem Sohne durch seinen Vorgang die Wege gezeigt, er hat sie ihm auch geebnet. Insbesondere sind die wertvollen Beziehungen zum Hause Hohenzollern wie zum Hause Hannover, die Graf Wilhelm vorfand, durch den Vater begründet worden. Und wenn Graf Wilhelm sich die Förderung „geistreicher und vielversprechender Männer“, wie Goethe sagt, zur fürstlichen Pflicht machte, so folgte er auch darin nur dem Beispiele, das ihm sein weitschauender Vater gegeben hatte: die Wertschätzung jedes wahren Verdienstes, gleichviel in welchem Stande oder Gewande er dessen Träger vorfand, hatte Graf Wilhelm von dem Vater gelernt, der von den Grundsätzen echter Humanität tief durchdrungen war, wie sie in seiner reinen Seele auf dem Grunde einer ernsten Religiösität gereift waren.

Das alte Dynastengeschlecht der Grafen von Schaumburg hatte nach der Erbauung des gleichnamigen Schlosses im Weserthale bei Rinteln unter Adolf I. (um 1030) in den Händeln des Reichs sich eine so mächtige Stellung erworben, dass Kaiser Lothar sich etwa hundert Jahre später entschloss, das Haus durch die Belehnung mit den Grafschaften Holstein und Stormarn in sein Interesse zu ziehen. Fast zwei Jahrhunderte blieben diese Länder ungeteilt in der gleichen Linie des Hauses Schaumburg, das sich dadurch in die Reihe der grossen Fürstengeschlechter des Reiches erhob. Die Geschicke sowohl der reichen schaumburgischen Lande an der Weser wie die Holsteins nebst Hamburg und Lübeck blieben von da an viele Jahrhunderte hindurch eng mit der Geschichte dieses Geschlechts verbunden und das Wappenschild mit dem schaumburgischen Nesselblatt wurde für Freund und Feind ein geachtetes und gefürchtetes Wahrzeichen. Die Grafen und Herzöge dieses Stammes haben mit Glück und Geschick die Grenzwacht gegen die Slaven und Dänen gehalten und weite Gebiete der deutschen Kultur neu erschlossen. Mit gutem Grunde hat die Stadt Hamburg dem Grafen Adolf IV. in ihren Mauern ein Denkmal gesetzt zur Erinnerung an die siegreichen Schlachten,

Digitized by Google

durch die dieser Fürst sein Land dauernd der fremden Herrschaft entrissen hat. Einer seiner Nachkommen, Adolf VIII., Graf von Holstein und Herzog von Schleswig, erzwang im Jahre 1435 die Belehnung mit Schleswig und hätte im Jahre 1448 die ihm angebotene Königskrone von Dänemark erlangen können, wenn er es nicht vorgezogen hätte, seinem Neffen diese Würde zuzuwenden. Die Grafschaft Schaumburg war inzwischen in den Besitz einer Nebenlinie übergegangen, deren Glieder mit Ernst III. im Jahre 1619 durch Kaiser Ferdinand II. in den Reichsfürstenstand erhoben wurden. Indessen erlosch mit dem Tode Ottos V. von Schaumburg († 1640) der Mannesstamm dieser Linie, und dessen Mutter Elisabeth, eine Tochter des Grafen Simon zur Lippe, ernannte ihren Bruder, den Grafen Philipp zur Lippe (1601—1681), im Jahre 1643 zu ihrem Erben. Im westfälischen Frieden kam es zu einer Teilung der schaumburgischen Lande, bei der Philipp etwa die Hälfte der ehemaligen Besitzungen mit Bückeburg als Hauptstadt empfing und diese dann mit seinen älteren Besitzungen Lipperode und Alverdissen vereinigte. Als Philipp im Jahre 1681 starb, erhielt sein ältester Sohn Friedrich Christian die Grafschaft und sein zweiter Sohn Philipp Ernst Alverdissen. Ersterer wurde der Stammvater der im Jahre 1777 erloschenen, letzterer der jetzt regierenden Linie des alten Fürstengeschlechts.

Schon seit dem 17. Jahrhundert sehen wir die regierenden Mitglieder des lippischen Hauses an den grossen Kämpfen, zumal den religiösen, welche die Zeit bewegten, stark beteiligt und es scheint, dass die Verwandtschaft, welche die Grafen mit grossen reformirten Fürstenhäusern verband — Friedrich Christian war der Enkel des Landgrafen Moritz von Hessen durch dessen Tochter Sophie († 1670) — in dieser Richtung nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Graf Friedrich Christian galt unter den fürstlichen Standesgenossen als ein gelehrter Mann und wir wissen, dass er ebenso wie sein Sohn und sein Enkel eine besondere Vorliebe für die technischen und mathematischen Wissenschaften besass, die er im Verkehr mit den Lehrern der Universität Rinteln, zumal mit dem Mathematiker Professor Dr. Wigand Kahler, pflegte. Ehe er im Jahre 1681 die Regierung der Grafschaft übernahm, hatte er grössere Reisen gemacht und in der Schweiz, wo er sich aufhielt, Beziehungen zu französischen Reformirten angeknüpft, die in ihm den Entschluss reifen liessen, sein Land den flüchtigen

Digitized by Google

Hugenotten zu öffnen; im Jahre 1692 ward in Bückeburg eine französisch-reformirte Gemeinde begründet[1]), und der Prinz, dem die Lande zufallen mussten, der am 27. April 1699 geborene Graf Albrecht Wolfgang, wurde von dem französischen Prediger dieser Gemeinde getauft.

Zerwürfnisse, welche zwischen Friedrich Christian und seiner Gemahlin Johanna Sophie († 1743), einer Tochter des Grafen Heinrich Friedrich von Hohenlohe-Langenburg,[2]) ausbrachen, führten im Jahre 1702 zu einer dauernden Trennung der Ehegatten.

Die Gräfin verliess mit ihren beiden jungen Söhnen Albrecht Wolfgang und Friedrich Bückeburg und lebte von da ab bis zum Tode ihres Mannes unter schwierigen Verhältnissen an verschiedenen Fürstenhöfen. Sie scheint zuerst in Hannover am Hofe des Kurfürsten Ernst August und seiner Gemahlin Sophie (1630 bis 1714), der bekannten Tochter des Winterkönigs Friedrichs V von der Pfalz und der Elisabeth Stuart, eine Zuflucht gefunden zu haben. Erzieher der jungen Grafen wurde um das Jahr 1703 der kluge und kenntnisreiche Wilhelm Heinrich Thulemeier (1683—1740), der nachmalige Leiter der auswärtigen Politik Preussens, der den vaterlosen Prinzen stets ein treuer Berater geblieben ist. Am hannoverschen Hofe, der durch den Geist Sophiens und Leibnizens seine philosophisch-religiöse Richtung empfing, erhielt das empfängliche Gemüt des hochbegabten Knaben die ersten Eindrücke; Albrecht Wolfgang ward hier von dem reformirten Prediger Noltenius, dem späteren Professor der Theologie in Frankfurt a./O. und Erzieher Friedrichs des Grossen, konfirmirt und in die Lehren der Religion eingeführt.

Als im Jahre 1714 der damalige Kurfürst von Hannover Georg Ludwig als Georg I. († 1727) den englischen Thron bestieg, folgte die Gräfin Johanna Sophie dem Hofe nach London.

Aus erhaltenen Briefen geht hervor, dass letztere sich die

---

[1]) Friedrich H. Brandes, Die französische Kolonie in Bückeburg (Geschichtsblätter des deutschen Hugenotten-Vereins. III. Zehnt. Heft 7 u 8). Magdeburg 1894.

[2]) Albrecht Wolfgang von Hohenlohe (1659—1715), der der Stammvater der am 7. Januar 1764 in den Reichsfürstenstand erhobenen evangelischen Linie Hohenlohe-Langenburg geworden ist, scheint der Pathe Albrecht Wolfgangs von Schaumburg gewesen zu sein.

Digitized by Google

Liebe und Achtung der königlichen Familie in hohem Grade gesichert hatte, und ein Brief der Königin von Preussen, Sophia Dorothea, der Mutter Friedrichs des Grossen, vom 4. September 1723 — sie war bekanntlich die Tochter König Georgs I. — beweist, dass noch damals nähere Beziehungen zwischen beiden Frauen bestanden.

Anordnungen des Grafen Friedrich Christian, der inzwischen sehr nahe Fühlung mit katholischen Kreisen gefunden hatte, zwangen die Mutter, ihre jungen Söhne an den Hof nach Wolfenbüttel zu schicken, wo der Vater offenbar vertraute Freunde besass, von deren Einfluss er viel erhoffte. Seit dem Übertritt der Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig zum Katholizismus (1707) und ihrer Verheiratung mit dem nachmaligen deutschen Kaiser Karl VI. (1708) war in Wolfenbüttel der Einfluss der Hofburg und der Kurie herrschend, und es ist bekannt, dass es im Jahre 1710 sogar gelang, den betagten Herzog Anton Ulrich in den Schoss der katholischen Kirche zu führen.

Friedrich Christian machte seine jungen Söhne alsbald mit seinem Wunsche bekannt, dass sie ebenfalls katholisch werden möchten; er entliess zunächst ihren evangelischen Gouverneur und sandte ihnen einen katholischen. Als er auf Widerstand stiess, verweigerte er die Zahlung der Unterhaltskosten für seine Kinder, die nunmehr gezwungen waren, Vorschüsse des Herzogs von Braunschweig zu erbitten und sich in Schulden zu stürzen.

Der neue Gouverneur brachte den Befehl, dass seine Zöglinge ohne Erlaubnis die Residenz nicht verlassen dürften; es lag im Plane, dass die Grafen unter seiner Leitung nach Italien reisen sollten. „Es war die Absicht meines Vaters, schreibt Graf Albrecht Wolfgang später, dass wir eine Religion abschwören sollten, die ich gelobt hatte nur mit meinem Leben zu verlassen“.

Das Netz war bereits so festgezogen, dass diejenigen, die es gesponnen hatten, sich am Ziele glauben durften. Da trat ein für alle Beteiligten unerwartetes Ereignis ein: die jungen Grafen ergriffen, ermutigt durch eine Aufforderung König Georg I. von England, in den ersten Tagen des Mai 1718 die Flucht, und gingen zunächst nach Hannover und von dort, um sich den Nachstellungen des kaiserlichen Hofes und dem Zorne des Vaters zu entziehen, in die Niederlande, wo sie auf Anordnung König

Digitized by Google

Georgs zunächst in Utrecht ein Unterkommen fanden. Es war der erste Beweis einer Selbständigkeit und eines Mutes, dem Albrecht Wolfgang späterhin weitere Proben folgen lassen sollte. Die Entschlossenheit, die er im Jahre 1718 gegenüber dem Kaiser und seinen Helfern an den Tag legte, bethätigte er zwanzig Jahre später gegenüber dem König Friedrich Wilhelm von Preussen bei einem Anlasse, den wir noch kennen lernen werden.

Von den Niederlanden aus ging Albrecht Wolfgang zunächst nach Paris und dann im Jahre 1720 nach London, an den Hof König Georgs, wo er in St. James Wohnung nahm. Aus erhaltenen Briefen erhellt, dass er hier alsbald einen Kreis von Männern fand, in welchen er sich — zum ersten Male in seinem jungen, aber ernsten Leben — wohl und heimisch fühlte, einen Kreis, dessen Mitglieder eine ihm sympathische Welt- und Lebensanschauung vertraten. Auch für ihn, wie einst für zahllose um der Religion willen flüchtige Deutsche, wurde London zu einer neuen „Herberge der Gerechtigkeit". Allerdings, der Erbgraf von Schaumburg-Lippe war kein Glaubensflüchtling im Sinne der früheren Zeiten, aber dennoch waren es religiöse Fragen, die sein Schicksal bisher bestimmt hatten und auch weiter bestimmen sollten. Im Jahre 1722 erliess der regierende Graf Friedrich Christian ein Dekret, in welchem er die Enterbung seiner beiden Söhne androhte, wenn sie nicht in den Gehorsam des kaiserlichen Hofes, dem sie sich durch ihre Flucht entzogen hatten, zurückkehrten. Es schien, als ob die Auflehnung wider den väterlichen Willen die ernstesten Folgen nach sich ziehen werde, und man darf annehmen, dass dies thatsächlich der Fall gewesen sein würde, wenn nicht die Könige von Grossbritannien und von Preussen ihre schützende Hand über ihn gehalten hätten. Friedrich Christian selbst hielt sich damals in Angelegenheiten seiner zweiten Ehe mit dem katholischen Fräulein von Galen vielfach in Tirol auf und wir erfahren, dass man dort auf seine Bekehrung hoffte. Diese Verhältnisse zwangen den jungen Fürsten, sich mehr und mehr mit den schwierigen religiösen Fragen selbst zu beschäftigen, und sein Briefwechsel aus diesen Jahren ergiebt, dass er sich eingehend damit befasste und eine rege Teilnahme auch für die wissenschaftlichen Werke dieses Gebiets bekundete.

Es war ganz natürlich, dass die Mitglieder der Hofgesellschaft, die schon von Hannover aus in gegenseitiger Beziehung standen,


Digitized by Google

einen der Verkehrskreise der jungen Grafen bildeten. Aus diesem Kreise stammte Margaretha Gertrud, Tochter des Grafen Raban Christoph von Oeynhausen und der Sophie Juliane von der Schulenburg, die im September 1721 die Gattin Albrecht Wolfgangs wurde; es war eine Heirat, die einer Herzensneigung entsprang und die eine sehr glückliche, leider nur fünfjährige Ehe zur Folge hatte; ihr entsprossen am 4. Oktober 1722 der älteste, im Jahre 1742 verstorbene Sohn Georg und am 9. Januar 1724 der zweite Sohn, Friedrich Wilhelm Ernst.

Sowohl für die Innigkeit des Verhältnisses zu seiner Frau und seiner Mutter wie für die religiöse Grundstimmung seines Geistes sind einige Stellen des Testamentes lehrreich, welches der Graf am 2. November 1726 unterzeichnet hat.[1]) Der einzige Wunsch, sagt er, den er für sich selbst in diesem letzten Willen ausspreche, sei der, dass man seinen Leichnam in dem gleichen Grabe mit seiner heissgeliebten Gattin beisetze, die das ganze Glück seines Lebens gewesen sei. Ferner wünsche er vor allem, dass seine Söhne sich stets der Tugenden ihrer Mutter erinnern, dass sie sich wert machen, die Kinder einer solchen Mutter zu sein. „Sie sollen stets sich gegenwärtig halten, dass sie Gott liebte und anbetete mit der ganzen Reinheit ihrer Seele, dass sie ihm alles anheimstellte und alles von ihm erwartete. Unter Hingabe an seinen Willen erkannte sie seine Hand in allen Dingen und sie liebte ihn als das vollkommenste Wesen, das nur das Beste aller seiner Geschöpfe will. Sie sollen sich erinnern, dass ihr (der Mutter) ganzes Leben ein Vorbild der Rechtschaffenheit, der christlichen Moral und folglich der Tugend war, dass sie das beste Herz und die edelste Seele war, die Gott je einem Menschen gegeben hat.“ . . . . „Da Gott mir die Gnade erwiesen hat, mir eine Mutter zu schenken,“ fährt er fort, „deren Tugend, aufrichtiges Christentum und grosse Weisheit aller Welt bekannt sind, so kann ich das Teuerste, was ich auf dieser Welt habe, meine armen Kinder, keinen besseren Händen anvertrauen . . . . Sie (die Mutter) soll das Herz (der Kinder) vor allem darauf richten, dass sie Gott lieben und fürchten . . . . dass sie ihre Ehre und ihr Gewissen allen anderen Gütern voranstellen und dass man

[1]) Das Original des eigenhändigen Testaments ruht (leider zerrissen und nicht ganz vollständig) im Fürstl. Archiv zu Bückeburg unter der Correspondenz des Grafen Albrecht Wolfgang vom J. 1726.

Digitized by Google

sie gewöhne, ihr wahres Glück in sich selbst zu suchen, in einem vollkommenen Frieden mit ihrem Gewissen und in einer verständigen Geringschätzung alles dessen, was sie von ihrer inneren Ruhe abziehen kann, die die einzige Quelle wahrhafter Glückseligkeit ist . . . ."

Der Gedankengang und sogar manche Ausdrücke dieses Selbstbekenntnisses, dessen Wert durch seinen vertraulichen Charakter nur erhöht wird, erinnern den Kenner der religiösen Strömungen des beginnenden achtzehnten Jahrhunderts an die Anschauungen, wie sie z. B. durch Leibniz und Newton an den Höfen von Berlin und Hannover, aber auch am Hofe von St. James vertreten wurden, Anschauungen, die bei entschiedener Festhaltung des Christentums doch den Weg zum Frieden nicht sowohl in dem rechten Glauben als in der rechten Liebe, der Weisheit und der Tugend erblickten, und die bei aller Glaubensinnigkeit, Gelassenheit und Hingabe an den göttlichen Willen eine tolerante Gesinnung gegen alle Formen der Gottesverehrung und gegen alle Konfessionen ermöglichten.

Diese Ueberzeugungen des Grafen waren sicherlich zum teil der Niederschlag der persönlichen Erfahrungen, die er im Laufe der Jahre gesammelt hatte. Es konnte nicht ausbleiben, dass dieselben ihn mit Männern zusammenführten, die von verwandten Stimmungen beseelt waren. Jedenfalls steht es fest, dass er bald nähere Beziehungen zu dem Freunde und Schüler Newtons Dr. Theophile Desaguliers fand, der ungefähr gleichzeitig mit ihm an den Hof von St. James gekommen war und der die gleichen Anschauungen vertrat. Desaguliers hielt Vorlesungen über experimentelle Philosophie im Sinne Newtons, dessen naturphilosophische Anschauungen zu seiner Zeit in England weit verbreitet waren [1]) und die durch Gelehrte wie den Grafen Francesco Algarotti (1712 bis 1764) und Lord Baltimore auch in Deutschland [2]), Italien und Amerika verbreitet wurden.

[1]) D. Brewster, Memoirs of the life of Sir Isaac Newton, Edinb. 1885 I, 342 erzählt: „Desaguliers commenced his lectures at Harthall in Oxford in 1710 and delivered more than a hundred and twenty discourses; and when he went to settle in London 1713, he informs us that he found the Newtonian Philosophy generally received among persons of all ranks and professions and even among the ladies by the help of experiments".

[2]) Algarotti und Lord Baltimore (letzterer war seit 1730 Freimaurer) besuchten den Kronprinzen von Preussen im J. 1739 in Rheinsberg und trugen ihm den Newtonismus vor (Koser, Friedr. d. Gr. als Kronprinz S. 150).

Digitized by Google

Desaguliers, dessen Name in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts mit hoher Achtung genannt zu werden verdient, war am 13. März 1683 zu La Rochelle als Sohn eines Hugenottenpredigers geboren und mit dem Vater als Glaubensflüchtling nach England gekommen. In Oxford hatte sich der junge Franzose mit solchem Erfolge philosophischen und theologischen Studien gewidmet, dass Isaac Newton, damals der erste Gelehrte seines Zeitalters, im Jahre 1704 den 31 jährigen zum Mitglied der Royal Society vorschlug. Mit der Aufnahme in diese hochangesehene Körperschaft war Desaguliers Ruf begründet und der Weg in die grosse Welt für ihn eröffnet: zunächst wurde er Geistlicher des Herzogs von Chandos, Marquis von Caernarvon, und erregte als solcher die Aufmerksamkeit König Georgs I., der seine öffentlichen Vorträge und Predigten besuchte. Der günstige Eindruck, den Georg gewonnen hatte, führte später zur Berufung an den Hof und in die Umgebung des Prinzen von Wales.

Um das Jahr 1714 war Desaguliers auch Mitglied einer jener freien Sozietäten, die als Literary Societies, Societies of Music oder Societies of Gentlemen in England neben der Königlichen Sozietät von Alters her bestanden und auf deren Vorgeschichte wir sogleich zurückkommen werden[1]).

Es ist möglich, dass Graf Albrecht Wolfgang, aus dessen Briefwechsel sich ein reges Interesse für Litteratur, Musik und exakte Wissenschaften ergiebt, ebenfalls einer dieser Gesellschaften angehört hat; sicher wissen wir, dass er bald einer anderen Sozietät

---

[1]) Vgl. John Nichols, Literary Anecdots of the Eighteenth Century, comprizing Biographical Memoirs etc. London 1812 Vol VI, I S. 81. Nichols bemerkt zu dem Namen Desaguliers: He was the son of the Rev. John D., a French refugee, and was born 1683 at Rochelle; admitted at Christ Church, Oxford; and succeeded Dr. Keill in reading lectures on Experimental Philosophy at Hart Hall, to which he removed. In 1713 he proceeded M. A. and married a daughter of William Pudsey, Esqu. and next year removed to Westminster, where he continued his lectures. He was elected F. R. S. in 1714 and was much patronised by Sir Isaac Newton. About this time the Duke of Chandos presented him to the living of Edgware. In 1718 he took the degree of LL. D. of Oxford and was presented by the Earl of Sunderland to a living in Norfolk, which he afterwards exchanged for a Crown living in Essex. He continued his lectures till his death 1749, having published: A Course of Experimental Philosophy in 2 Vols 4° 1734; and 1735 a second edition of Gregorys „Elements of Catoptrics and Dioptrics“ 8°.

Digitized by Google

beitrat, deren Seele und bewegende Kraft damals Desaguliers war, der Society of Masons[1]). In der Mitgliederliste der Loge, die zuerst in der Rummer and Grapes Tavern, Channel Row, Westminster, und später in Horn Tavern, New Palace Gard, Westminster, arbeitete[2]), erscheinen Desaguliers und der berühmte Altertumsforscher Georg Payne[3]) sowie (seit 1725) der Graf zur Lippe[4]) als Mitglieder und Brüder.

Für den jungen Grafen von Schaumburg war es keineswegs ein Schritt der Konvenienz, als er sich entschloss, Mitglied dieser Sozietät zu werden. Sein Geist und sein Charakter waren durch die inneren und äusseren Kämpfe der letzten Jahre gereift und gestählt; er stand den massgebenden Männern nah genug und befand sich durch seine Beziehungen in einer hinreichend einflussreichen Stellung, Aufklärung über Wesen und Bedeutung des Bundes, dem er beitrat, erlangen und fordern zu können. Der Freimut und die Festigkeit, die ihn sein ganzes Leben hindurch ausgezeichnet haben, bieten die Gewähr, dass er keine Verbindung eingegangen wäre, die seinen schwer erkämpften Überzeugungen zuwiderlief oder die er eines Fürsten für unwürdig halten musste. Die Anfeindungen und Verdächtigungen, die der Bund schon vor dem Anschlusse Albrecht Wolfgangs teils von Seiten eifersüchtiger Gegner, teils von Unkundigen vor der breitesten Öffentlichkeit erfahren hatte, mussten jeden einsichtigen Mann belehren, dass es sich hier um eine ernste Sache handele, deren vorherige Prüfung die Pflicht eines Jeden, besonders aber eines Mannes von Stand war. Man könnte ja trotzdem glauben, dass der Graf getäuscht worden sei; aber hätte er in dem Bunde nicht gefunden, was man

---

[1]) Bis um das Jahr 1750 erscheint in allen amtlichen und in den meisten ausseramtlichen Kundgebungen der neue Bund entweder unter dem Namen Society of Free-Masons (oder Masons) oder Fraternity of F. M. Den urkundlichen Nachweis dieser Thatsache s. u. A. bei L. Keller, die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. Berlin, R. Gaertners Verlag 1900. – Vgl. auch den Artikel „Sozietäten" im Allg. Handbuch der Freimaurerei 3. Aufl. Lpz. 1900.

[2]) The New Book of Constitutions of the ancient and honourable Fraternity of Free and accepted Masons etc. London 1738 S. 185.

[3]) R. Fr. Gould, The History of Freemasonry etc. London 1885 Vol. IV S. 279 Anm. 3.

[4]) In den Briefen seiner Freunde wird der Graf oft einfach „cher Lippe" oder „La Lippe" angeredet.

Digitized by Google

ihm versprach, so hätte gerade dieser Fürst, wie er nun einmal beanlagt war, sicher mit raschem Schnitte ein Band gelöst, das ihm Fesseln anlegte oder ihn in missliche Lagen drängte. Die Thatsache, dass er statt dessen nicht bloss in England, sondern auch als regierender Herr in Deutschland, wo er in solchen Dingen vollkommen unabhängig dastand, ein thätiger Fürsprecher des Bundes geblieben ist, beweist vielmehr, dass er darin etwas fand, was ihn befriedigte und festgehalten haben muss. Am kennzeichnendsten aber ist, dass er im Jahre 1738 sich entschloss, die Thore des Baues, in den er eingetreten war, keinem Geringeren als dem Kronprinzen von Preussen zu öffnen. Man mag die Bedeutung der geschichtlichen Thatsache, die sich damit vollzog, so hoch oder so gering anschlagen, wie man will; jedenfalls wird durch sie der Umstand bestätigt, dass Graf Albrecht Wolfgang damit sein fürstliches Wort und seine Ehre für den Bund einsetzte; wie hätte er sonst dem Kronprinzen die Hand zu diesem Schritte bieten können?

In Grossbritannien wie auf dem Festlande bestanden seit alten Zeiten freie Organisationen, welche unter dem Namen von Sozietäten — auch der Name Akademien ist im Sprachgebrauch der Eingeweihten nachweisbar — vor der Öffentlichkeit litterarische, künstlerische, wissenschaftliche oder gemeinnützige Ziele vertraten, die aber Aussenstehenden ihre Verfassung und ihre Bräuche nicht mitzuteilen pflegten und deshalb vielfache Anfechtungen als geheime Sozietäten erfuhren.

Die reiche Symbolik dieser alten Gesellschaften berührt sich auffallender Weise in vielen Punkten nah mit den Bräuchen und Zeichen, wie wir sie in den altchristlichen Katakomben finden, Bräuchen, wie sie uns im Mittelalter teilweise in den Bauhütten von neuem begegnen. Wir lassen, nachdem wir an anderer Stelle auf gewisse Berührungen der Akademien mit den Katakomben eingegangen sind[1]), erstere Beziehung auf sich beruhen; dagegen muss die letztere hier kurz gestreift werden.

Die Gilden und Zünfte der Werkleute hatten seit dem frühen Mittelalter in der ganzen abendländischen Christenheit für

---

[1]) Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. Berlin, R. Gaertners Verlag 1899.

Digitized by Google

die Angehörigen uralter Kultgenossenschaften christlichen Ursprungs, die seit der Begründung der römischen Weltkirche schweren Verfolgungen ausgesetzt waren, eine Art von Rückzugslinie und Zufluchtsstätte gebildet. Trotzdem diese Thatsache schon den Zeitgenossen bekannt war — einer der Namen, die Aussenstehende den sogenannten Waldensern gaben, heisst Tisserands, d. h. Weber, und zwar aus dem Grunde, weil sich diese Christen vielfach in die Zünfte der Weber geflüchtet hatten — so war es den herrschenden Gewalten doch nicht gelungen, dies zu verhindern. Insbesondere hatten sich auch die alten Bauinnungen als geeignete Hülle erwiesen, da sie eine grosse Unabhängigkeit besassen, auch Beziehungen zu mächtigen Bauherrn ermöglichten und geistige Bildung voraussetzten. Viele Männer von Ruf, die nicht Bauleute und Steinmetzen waren, liessen sich von Alters her gern gerade bei den Bauhütten einbrudern. Die Verfassung der Bauhütten mit ihren Grossmeistern, Meistern, Gesellen und Lehrlingen und den Zeichen und Bräuchen des Handwerks bot für die Verschleierung, die man angesichts des entsetzlichen Verfolgungswahns jener Zeiten brauchte, vorzügliche Handhaben dar. Insbesondere liessen sich hier leicht innere Ringe von Eingeweihten schaffen, die man unter irgend einer Hülle, z. B. zur Pflege der Hüttengeheimnisse und der technischen Wissenschaften, organisierte; es war nicht schwer, innerhalb solcher besonderer Gesellschaften die Bräuche und Ideen der alten Kultvereine fortzupflanzen[1].

Ihre erste grosse Epoche in der neueren Geschichte hatten diese alten Sozietäten in Italien erlebt, wo sie unter der Führung der Medici und unter erheblicher Mitwirkung der aus ihrer Heimat flüchtenden Griechen das grosse Zeitalter der Renaissance heraufgeführt hatten[2]. Das Vorbild der platonischen Akademien war es, dem sie nachstrebten, und jeder, der in ihre Geschichte eindringt, wird mit Überraschung gewahren, in welchem Umfang es ihnen gelungen ist, ihre Mitglieder mit den besseren Seiten des griechischen Geistes, seinem Schönheitssinn, seiner Heiterkeit, Seelenruhe und reinen Menschlichkeit von neuem zu durchdringen. Mehr als irgendwo in der abendländischen Welt

---

[1]) Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. Berlin, R. Gaertners Verlag 1898.

[2]) Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben Berlin, R. Gaertners Verlag, 1899.

Digitized by Google

fand man unter den Angehörigen dieser Akademien die besseren Seiten der Antike, verklärt durch altchristliche Überzeugungen und Anschauungen, wieder. Die Organisation und die Symbolik, welche diese geheimen Kultgesellschaften des 15. Jahrhunderts besassen, zeigen eine so auffallende Übereinstimmung mit den Formen und Bräuchen des nachmaligen Maurerbundes, dass angesehene protestantische und katholische Forscher — ich nenne hier nur Ferdinand Gregorovius und Ludwig Pastor — sie direkt als „klassische Freimaurerlogen" bezeichnet haben [1]).

Eben dieselben Akademien erlebten ihre zweite grosse Epoche im 17. Jahrhundert auf englischem Boden in der Zeit, wo dieses Land nach den Erfolgen der katholischen Reaktion auf dem Festlande ein Hort der Glaubensflüchtlinge aller Länder geworden war. Flüchtige Mähren wie Comenius, Deutsche wie Samuel Hartlieb, Engländer wie Christoph Wren, Robert Boyle u. a. erwogen damals allen Ernstes den Plan, unter dem Schutze Englands eine organisatorische Zusammenfassung der Sozietäten herbeizuführen, die von ihren mächtigen Gegnern bisher in einer für ihre Entwicklung sehr gefährlichen Vereinzelung festgehalten worden waren [2]). Es war natürlich, dass mit der Rückkehr der Stuarts nach England und mit der eintretenden Reaktion diese Pläne in sich selbst zerfielen.

Mit den Erfolgen, die der Grundsatz der Toleranz unter Wilhelm von Oranien seit 1689 in England errungen hatte, wurde eine starke Zunahme ihrer Kräfte und ihres Anhangs bemerkbar [3]). Die von ihnen herausgegebenen moralischen Wochenschriften bekundeten einen so starken Hauch echter Frömmigkeit im Sinne des toleranten Christentums, dass viele Personen sich dadurch angezogen fühlten. Aber ihre wertvollsten Erfolge sollte die Bewegung erst nach dem Jahre 1714 erzielen. Es war nicht das erstemal in der englischen Geschichte, dass die herrschenden Personen in den Sozietäten einen beachtenswerten Machtfaktor erblickten. Als die Stuarts nach England zurückgekehrt waren,

---

[1]) Keller a. O. S. 2.

[2]) Ludwig Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. Berlin, R. Gaertners Verlag 1895.

[3]) Wilhelm von Oranien soll im Jahre 1695 selbst Mitglied einer der damals bestehenden Bauhütten (Lodges) geworden sein. Hettner, Geschichte der englischen Litteratur. 3. Aufl. Braunschweig 1872. S. 216.

Digitized by Google

hielten sie es für zweckmässig, die leitenden Männer dieser Kreise in ihr Interesse zu ziehen: man schuf aus den Mitgliedern der alten Sozietäten eine neue Sozietät, die zur Unterscheidung von den übrigen unter einem neuen Namen begründet ward (1662). Diese Königliche Sozietät (Royal Society) setzte die wissenschaftlichen Bestrebungen der bisherigen freien Gesellschaften fort, behielt auch die alte Dreiteilung der Mitgliedschaft und manche anderen Formen bei, ward aber im übrigen eine staatliche Anstalt, die mit öffentlichen Mitteln unterhalten wurde.

In den Kreisen, die dem Hause Hannover nahe standen und zugethan waren, hielt man einen anderen Weg für richtiger: die freie Sympathie gesinnungsverwandter Männer war es, die man wünschte, und es schien zweckmässig, den alten Gesellschaften die freie Verwaltung ihrer Angelegenheiten zu lassen, auf die diese selbst den allergrössten Wert legten. Wenn man in der Lage war, ihnen den königlichen Schutz angedeihen zu lassen, dessen sie in ihrer gedrückten Lage bedurften, so ward ihnen die Erwerbung von Körperschafts-Rechten und von Grundbesitz und eine wirksame Ausbreitung ermöglicht. Natürlich aber konnte nicht jede beliebige Sozietät die Vorteile des Schutzes geniessen, sondern nur diejenigen, welche die festzulegenden Grundsätze, Formen und Namen anerkannten und eine Anerkennungsurkunde besassen.

Dadurch wurde die Einführung neuer Formen und Namen, durch die sich die anerkannten von den „wilden" Sozietäten unterschieden, zu einem selbstverständlichen Bedürfnis; wichtig aber ist, dass der Name Sozietät als Zusatzbezeichnung zunächst beibehalten, auch nur solche Namen gewählt wurden, die dem alten Gebrauchtum und der überlieferten Symbolik entnommen und angepasst, zweifellos auch in engeren Kreisen schon früher üblich waren [1]).

[1]) Sehr bezeichnend für die Zugeständnisse, die man zunächst in der Namenfrage machen musste, ist die Thatsache, dass in der amtlichen Logenliste von 1725 eine Korporation aufgeführt ist, welche sich nicht Loge, sondern „Societas Philo-Musicae et Architecturae" nennt, die also auch nach amtlicher Einführung des neuen Namens die alte Bezeichnungsweise beibehalten hatte; sie besass, wie die Liste ergiebt, kein Patent ihrer Konstituierung als Loge, dennoch aber hatte der neue Verband, wie er seit dem 25. Juni 1717 durch den Zusammenschluss von vier alten Logen begründet worden war, sie stillschweigend als „Loge" anerkannt. Die

Digitized by Google

Dr. Theophile Desaguliers war es, der mit Hülfe gleichgesinnter Freunde an den Neugestaltungen der alten Sozietäten den wirksamsten Anteil genommen hat. Die einflussreiche Stellung, die er einnahm, und die Begabung, die er mitbrachte, machten es ihm möglich, die grossen Schwierigkeiten, die auf diesem Wege lagen, allmählich zu überwinden. Es gelang ihm zunächst, vier der bis dahin in gegenseitiger Unabhängigkeit arbeitenden Sozietäten zum Zusammenschluss und zur Wahl eines Grossmeisters zu bewegen (24. Juni 1717), dann wusste er Männer von Namen zur Übernahme dieses neuen Grossmeistersamtes zu bestimmen; er vermittelte ferner im Jahre 1721 durch seine persönlichen Bemühungen in Edinburgh den Bund mit den alten Sozietäten Schottlands, als deren Vertreter nunmehr Dr. James Anderson, ein ausgezeichneter Dissenter-Geistlicher, erfolgreich an dem neuen Unternehmen mitwirkte; endlich gelang es auch, ein Grundgesetz (Constitution) zu entwerfen und die Zustimmung aller massgebenden Instanzen im Jahre 1723 zu erwirken.

Trotz der Vorsicht, mit der Desaguliers und Anderson zu Werke gegangen waren, war es nicht unbemerkt geblieben, dass hier ein neuer Machtfaktor, der seine Stellung im geistigen Leben beanspruchte, auf den Plan getreten war. Alsbald setzten sehr heftige Angriffe gegen die Brüder ein, aber sie steigerten zunächst lediglich das Anwachsen der Bewegung, die eine ausgezeichnete Organisation besass. Als am 5. November 1737 der Prinz von Wales, Friedrich Ludwig, durch Theophile Desaguliers zum Maurer aufgenommen worden war und am 27. April 1738 der Herzog von Chandos, Marquis von Caernarvon, das Grossmeisteramt übernahm, hatte der Bund seine Gründungszeit hinter sich und konnte den Kämpfen, die ihm bevorstanden, mit Ruhe entgegengehen.

Von jeher haben gerade die Gegner, welche seit dem Jahre 1735 in starker Rüstung auf dem Plan erschienen, die

„Societas" arbeitete mit den gleichen symbolischen Formen wie die „Logen". Ein erhaltener Briefwechsel ergiebt, dass zeitweilige Meinungsverschiedenheiten zwischen der erwähnten „Societas" und der Logen-Vereinigung (Grossloge) von 1717 vorhanden waren; die „Societas" beschuldigte letztere, dass sie sich unbefugte Machtvollkommenheiten anmasse. Näheres in dem Allg. Handbuch der Freimaurerei. 3. Aufl. Leipzig 1900 I, S. 255 ff (s. v. Englische Lehrart).


Digitized by Google

Bedeutung des Maurerbundes am nachdrücklichsten hervorgehoben. Selbst wenn man geneigt ist, anzunehmen, dass dabei starke Übertreibungen mituntergelaufen sind, bleibt die Frage nach der Geistesrichtung und dem Charakter der in den entscheidenden Jahren 1717—1737 mithandelnden Personen und nach den Gedanken und Zielen, die ihnen vorschwebten, von hohem geschichtlichem Interesse. Je dürftiger bisher unsere Quellen über diese Fragen fliessen, um so wichtiger ist es, dass aus der Lebensgeschichte und dem Briefwechsel des Grafen Albrecht Wolfgang, dessen Veröffentllchung wir im Interesse der Wissenschaft dringend befürworten möchten, sich mannigfache Aufklärung gewinnen lässt, deren Ergebnis ebenso wertvoll für die Charakteristik dieses merkwürdigen deutschen Fürsten wie des Maurerbundes genannt werden muss.

Wer die frühesten Anfänge, so weit sie sich vor der Öffentlichkeit abspielten, überblickt, dem tritt die starke Teilnahme der hohen englischen Aristokratie als wichtigste geschichtliche Thatsache entgegen. In der That ist diese Anteilnahme auch insofern von grösster Bedeutung geworden, als durch den Beitritt dieser Männer gleichsam das Knochengerüst geschaffen worden ist, das dem Körper der neuen Organisation Kraft und Widerstandsfähigkeit gegen ihre mächtigen Feinde verlieh. Aber die treibende Kraft und die innere Übereinstimmung in Fragen der Weltanschauung, ohne die keine Organisation dauernden Bestand gewinnt, entnahm der neue Bund nicht aus diesen Kreisen, sondern aus dem Schatze an Überlieferungen und Ideen, welche die alten Sozietäten besassen und mit der Zähigkeit, wie sie Kultgenossenschaften eigen zu sein pflegt, bewahrt hatten.

Da indessen die letzteren ohne die ersteren und umgekehrt diese ohne jene zu keiner grösseren Kraftentfaltung imstande waren, so lag die entscheidende Thatsache der Epoche, die mit der Begründung des englischen Grossmeistertums begann, in dem Umstande, dass sich Männer fanden, welche zwischen jenen und diesen erfolgreich eine Brücke schlugen, und zu diesen gehört neben Desaguliers, Payne und anderen auch der Graf von Schaumburg.

Auf König Georg I. war, wie man weiss, von dem Wesen seiner geistreichen Mutter wenig übergegangen. Aber die Überlieferungen, wie sie unter den Frauen im Welfenhause seit der

Digitized by Google

Kurfürstin Sophie und der Königin Sophie Charlotte von Preussen vorhanden waren, wurden am Hofe von St. James durch die Prinzessin von Wales, Karoline, geborene Prinzessin von Brandenburg-Ansbach (1683—1737), aufrecht erhalten. Karoline hatte einst, ebenso wie die oben genannten Frauen, mit Leibniz in Briefwechsel gestanden und seine religiös-philosophischen Anschauungen waren ihr in Fleisch und Blut übergegangen. Tolerant gegen Andersgläubige, legte sie doch grosses Gewicht auf ihren evangelischen Glauben und bewies diese Gesinnung durch die That, indem sie die Hand des Erzherzogs Karl, des nachmaligen Kaisers Karl VI., ausschlug, da sie die an das Ehebündnis geknüpfte Bedingung, ihren Glauben abzuschwören, nicht erfüllen wollte.

Man kann ermessen, dass ein Prinz wie Albrecht Wolfgang schon durch seine Schicksale die Anteilnahme eines Hofes fand, an dem eine Frau von solcher Gesinnung den Ton angab; beide hatten für ihre Überzeugungen schwere Opfer gebracht und beide hatten die betrübenden Folgen des Glaubenshaders derart kennen gelernt, dass ihnen die Unionsgesinnung, wie sie Leibniz und Newton vertraten, sympathisch sein musste. Dazu kam, dass der Charakter wie die wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen beider Fürstlichkeiten viele verwandte Züge zeigten: Freimut und Offenheit galten als eine besondere Stärke Karolinens, dazu war sie, ähnlich wie Albrecht Wolfgang, bei aller Würde anspruchslos und bescheiden, freundlich gegen Jedermann und von echter Humanität erfüllt, vor allem aber von vielseitigen geistigen Interessen durchdrungen.

König Georg I., der ohne seine Gemahlin nach England gekommen war, sah es gern, dass die Prinzessin von Wales zu Repräsentationszwecken deren Stelle vertrat, und er hielt darauf, dass in den abendlichen Zirkeln des Prinzen von Wales thunlichst ebenso die Geburts- wie die Geistes-Aristokratie Londons vertreten war. Graf Albrecht Wolfgang und seine junge geistvolle Gemahlin[1]) wussten sich in kurzer Zeit die Sympathie der Hofgesellschaft wie der Künstler und Gelehrten zu erwerben und

---

[1]) Der Bruder der Gräfin war Ludwig Ferdinand von Oeynhausen, Graf von der Schulenburg (1701—1754), der K. K. Feldzeugmeister wurde. Der Bruder ihrer Mutter war der berühmte venetianische Feldmarschall von der Schulenburg.

Digitized by Google

der Umstand, dass der König selbst seinen Schützling alsbald besonders auszeichnete[1]), konnte dessen Stellung in der grossen Welt nur befestigen. Die uns erhaltenen Berichte von Zeitgenossen ergeben, dass der junge Erbprinz von Schaumburg vielleicht ebenso sehr durch seine Schicksale, die um 1720 das Gesprächsthema aller Höfe und Salons bildeten, wie durch Charakter und Talente eine sehr bekannte Persönlichkeit geworden war. Gewiss hatten dazu die Anfeindungen der Gegner — am 11. Februar 1722 erliess der kaiserliche Reichshofrat in Wien ein wiederholtes Mandat gegen die beiden Brüder „wegen Hintansetzung des treu gemeinten väterlichen Willens" — nicht wenig beigetragen. Aber indem König Friedrich Wilhelm I. von Preussen dem Grafen im Jahre 1723 seinen hohen Orden vom Schwarzen Adler verlieh und im Januar 1724 bei dem am 9. Januar geborenen zweiten Sohne, dem Grafen Friedrich Wilhelm Ernst, Patenstelle annahm, trug auch der Berliner Hof dazu bei, die öffentliche Aufmerksamkeit auf diesen deutschen Fürstensohn zu lenken.

Unter diesen Umständen lag in der Stellung, die Albrecht Wolfgang zu den politischen und geistigen Machtgruppen der damaligen Zeit nahm, doch eine Frage von wesentlicher Bedeutung. Indem der König ihm zunächst kein festes Staatsamt übertrug, konnte der Graf seinen Neigungen entsprechend wirken und diese führten ihn in die Kreise der Künstler, Dichter und Naturphilosophen, mit denen er in den Zirkeln der Prinzessin von Wales zusammentraf, dieselben Kreise, die auch an den Höfen einzelner Magnaten, wie z. B. des Herzogs von Chandos[2]), damals gern gesehene Gäste waren. Georg I. sah es offenbar nicht ungern, dass er, der sich selbst diesen Kreisen nicht anzupassen verstand, in seiner nächsten Umgebung einen Mann von Stand besass, der von den Sympathien dieser Kreise getragen wurde. Mit seinem für Machtfragen wohlgeübten Blicke erkannte der

---

[1]) Der königl. preuss. Gesandte am Londoner Hofe, von Wallenrodt, berichtete am $\frac{\text{20. Febr.}}{\text{3. März}}$ 1722 nach Berlin, dass Graf Albrecht Wolfgang und seine Frau „bei Ihrer Majestät in grossen Gnaden ständen".

[2]) Seine Freunde hofften von ihm, dass er ebenso wie er den Lebenden ein Freund war, auch Erneuerer des Andenkens der grossen toten Dichter werden würde: er müsse, sagte man im Jahre 1723, vor allem dem grossen Milton ein Denkmal setzen. British Journal v. 30. März 1723 (hier nach Fr. Chrysander, G. F. Händel, Bd. II, S. 190.)

Digitized by Google

König, dass seine von vielen Gegnern bedrohte Regierung in Männern von geistiger Bedeutung thätige Freunde gewinnen konnte. Je mehr es sich allmählich herausstellte, dass der König zur Geistlichkeit der Hochkirche und den von ihr abhängigen hohen Schulen kein rechtes Verhältnis finden konnte, um so wichtiger war es, andere Faktoren des geistigen Lebens wirksam mit dem Interesse des Herrscherhauses zu verknüpfen.

Es war doch keineswegs bloss ein äusserliches Verhältnis, in dem Isaac Newton zum Hause Hannover stand; zwar hören wir von des Königs Teilnahme an seinen Arbeiten nichts, aber am Hofe des Prinzen von Wales ging der grosse Naturphilosoph — er war zugleich Münzmeister des Königreichs — aus und ein und die Prinzessin Karoline war seine gelehrige Schülerin; sie sprach es offen aus, dass sie sich glücklich schätze, eine Zeitgenossin dieses grossen Mannes zu sein. Über die Beziehungen seines Schülers Desaguliers zum kronprinzlichen Hofe haben wir schon gesprochen. Zu dem Kreise der Naturphilosophen, die sich um Newton und Desaguliers sammelten, gehörten auch italienische Gelehrte, wie der Chemiker John Francis Vigani aus Verona, der in London ein Laboratorium besass, ferner manche Forscher und Dilettanten, die von Aussenstehenden als Alchemisten bezeichnet wurden, wie der Herzog John Montagu, auch Richard Steele, den wir noch kennen lernen werden, und Dr. William Stuckeley[1]) (1687—1765), der erst Arzt in Boston war und in späteren Lebensjahren ein geistliches Amt zu Stamford übernahm. Diese Männer waren sämtlich Mitglieder entweder der Royal Society oder der Society of Gentlemen[2]) oder (wie Steele und sein Freund Addison) des Button Club in London, die zum Teil, soweit sie

[1]) Über Stuckeley s. Gould, The History of the Freemasonry, London 1885, IV, 284, und Dictionary of Nat.-Biogr., LV, S. 127 ff.

[2]) Gould a. O. IV, 284 sagt, die Societies of Gentlemen hätten unter dem Schutz bekannter Freimaurer gestanden und nennt als solche u. a.: 1) Desaguliers; 2) den Earl of Dalkeith und Lord Coleraine (Grossmeister, 1719, 1723, 1727); 3) Jos. Ames; 4) Dav. Chasley; 5) Francis Drake (Grossmeister, 1761/62); 6) Martin Folkes (Dep.-Grossmeister, 1724); 7) Sir Andrew Ramsay (12. 3. 1729). Da das Grossmeistertum seit 1723 die mächtigere Organisation wurde, mag dies für die späteren Zeiten zutreffen; anfangs war das Verhältnis der beiden Sozietäten, der Society of Gentlemen und der Society of Freemasons, das umgekehrte. Die Society of Gentlemen in Spalding war nach dem Zeugnis Stuckeleys im Jahre 1710 errichtet.

Digitized by Google

freie Gesellschaften waren, längst vor dem Entstehen des englischen Grossmeistertums unter maurerischen Formen arbeiteten.

Neben der Philosophie, Physik, Mathematik, Medizin und Chemie war es aber vor allem die Musik, die vom Hofe wie vom gesamten hohen Adel des Landes gefördert ward, und man weiss, dass die Regierung Georgs I. in der Musikgeschichte Englands Epoche gemacht hat. Die Musiker, welche nicht wie die Vertreter der exakten Wissenschaften altüberlieferte Verbände besassen, schlossen sich in dieser Zeit nach deren Vorbild ebenfalls zu Akademien und Sozietäten zusammen und die Geschichte der Royal Academy of Music, die sich namentlich auch der Teilnahme des Herzogs von Chandos erfreute, ist ja bekannt genug geworden. Neben dieser königlichen Sozietät gab es aber auch noch freie Gesellschaften der Musik [1]), von denen uns hier die „Societas Philo-Musicae et Architecturae" deshalb besonders interessiert, weil sie nachweislich, ohne von dem seit 1717 bestehenden englischen Grossmeistertum eine Konstitution erhalten zu haben, unter maurerischen Formen arbeitete [2]). Die vornehmsten Träger dieser Akademien waren nicht Engländer, sondern Italiener und Deutsche, an ihrer Spitze unser geistesgewaltiger Landsmann, Georg Friedrich Händel (1685—1759) [3]) und dessen Freund, Francesco Xaverio Geminiani aus Lucca (geb. 1680), der Vorsteher der eben erwähnten „Societas Philo-Musicae", die sich Apollo nannte. Im engen Zusammenwirken mit Männern wie Joseph Addison (1672—1719), dem ersten englischen Operndichter und Sir Richard Steele (1671—1729), der zum Schutze

---

Maurice Johnson, deren erster Leiter, sagt in einem Briefe vom Jahre 1729: „This Society was founded with the encouragement of Secretary Addison, Captain Steele and others of Buttons Club". Die Liebe zur Naturphilosophie habe sie verbunden.

[1]) Als solche werden u. a. genannt: Castle Society of Music, Apollo-Society of Music, Academy of Ancient Music, Philharmonic Society.

[2]) Die Protokolle der im Jahre 1724 erneuerten „Societas Ph.-M. et A." sind von der englischen Loge Quattuor Coronati in ihre Masonic Reprints, Vol. IV (London 1900) aufgenommen worden. Aus diesen Protokollen ergiebt sich, dass diese Sozietät älter war als 1724 (s. S. 9 der Ausgabe); sie wurde, wie gesagt, im Jahre 1724 nur reorganisiert.

[3]) Auf Händels nahe Beziehungen zu den älteren deutschen Sozietäten wirft die Thatsache ein gewisses Licht, dass er mit Barth. Heinrich Brockes (s. unten), dem berühmten Vertreter der „Deutschen Gesellschaft" in Hamburg, nah befreundet war.

Digitized by Google

der Künstler im Jahre 1720 die Zeitschrift „Das Theater“ begründete[1]), gelang es jenen Musikern, ihrer Kunst eine grössere Stellung im Geistesleben zu erringen, als sie sie früher jemals besessen hatte.

Da ist es doch sicher kein bloss äusserliches Zusammentreffen, dass sich seit den zwanziger Jahren eine nahe freundschaftliche Beziehung zwischen den beiden hervorragenden Deutschen, dem Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg und Georg Friedrich Händel nachweisen lässt[2]) und dass etwa um die gleiche Zeit derselbe Künstler, der bis dahin nur in den Palästen adliger Musikfreunde aufgetreten war, an den Hof gezogen ward — er übernahm seit etwa 1721 oder 1722 die musikalische Erziehung der Töchter des Prinzen von Wales — und dass seine Stellung wie seine Thätigkeit damit einen ganz neuen Grund und Boden gewann: die goldene Zeit des Künstlers und die Epoche seiner Vollendung fällt eben in diese Jahre.

---

[1]) Berühmter noch sind Steele und Addison als Begründer der ersten periodischen Wochenschriften, des „Tatler“ (1709—1711) und vor allem des „Spectator“ (1711 ff.) geworden. Wir wissen, dass hinter dem „Tatler“ und dem „Spectator“ eine der bekannten Sozietäten stand. Wenn man die Anspielungen des „Tatler“ auf Bräuche und Ausdrücke liest, wie sie später in der Society of Freemasons (und nur in dieser) nachweisbar sind, so ist es nicht zweifelhaft, dass auch diese Sozietät des „Tatler“ schon maurerische Formen besass. Dann erklärt es sich auch, dass Steele, obwohl er in keiner Liste einer „anerkannten“ Loge erscheint, doch thatsächlich nach seinem Tode als Maurer anerkannt worden ist. Im Jahre 1730 erschien eine amtliche Liste von 129 damals bestehenden Logen. An der Spitze dieser Liste erscheint neben dem Bilde des damaligen Grossmeisters Lord Weymouths ein Bild von Richard Steele. Eine Abbildung in Nr. 3060 der Illustr. London News v. 11. Dez. 1897.

[2]) Des Grafen Freund, der Graf von Wassenaer von Obdam, Besitzer des Schlosses Twickelo bei Delden im Amt Twenthe (Overyssel) schreibt am 29. Febr. 1728 aus dem Haag an den Grafen: „Saumaise part mercredi, il vient ici ce soir, musiquer; le trio, que vous lui avez envoyé, est bon. Vous serez le bien receu sous les auspices de l'opera, que vous m'apportez. J'enrage en Payen, d'etre ici comme un chien à la chaine. Embrassez l'amy Hendel de ma part“. — Unter dem 5. Febr. 1728 schreibt der Bruder des Königs Friedrich von Schweden, Prinz Wilhelm von Hessen d. d. Kassel an den Grafen Albrecht Wolfgang: Je voudrais . . . . vous charger d'une petite commission comme vous êtes de tres bon gout et tres entendue dans la Musique; voudriez vous bien me faire fabriquer une Marche par S. Hendel pour mes Grenadiers? (Fürstl. Archiv in Bückeburg.)

Digitized by Google

Man hat die Schattenseiten der Zeit, die wir hier zu schildern haben, oft stark hervorgekehrt, und insbesondere haben sich die Widersacher des religiösen Toleranzgedankens, der damals seine ersten grossen Erfolge feierte, in solchen Schilderungen nicht genug thun können. Aber es ist doch merkwürdig, dass in dieser Zeit ein Mann von der rauhen Gradheit, männlichen Stärke und tiefen Religiosität Händels — seit den Tagen Miltons war keine ähnliche Erscheinung erlebt worden — sich zu einem geistigen Führer der englischen Nation, ja Europas, hat emporschwingen können. Und stellt es nicht beiden Männern, dem deutschen Fürstensohne wie dem deutschen Künstler, auch nach der Seite des Charakters ein vortreffliches Zeugnis aus, dass sie trotz grösster sozialer Unterschiede in Freundschaft verbunden geblieben sind?

Es lag in der Natur der Verhältnisse, dass zwischen den italienischen Künstlern und Albrecht Wolfgang keine ähnliche Freundschaft sich entwickeln konnte; indessen ist es um so weniger zweifelhaft, dass auch diese an dem Grafen einen Fürsprecher bei Hofe besessen haben, als Geminiani Leiter einer der maurerischen Sozietäten Londons [1]) war, denen auch Albrecht Wolfgang angehörte. Wir dürfen annehmen, dass die musikalischen Kompositionen des Grafen, von denen wir aus seinem Briefwechsel erfahren, eine Frucht des nahen persönlichen Verkehrs mit den Freunden gewesen sind.

Ein ähnliches Band gemeinsamer geistiger Interessen verknüpfte, wie wir oben schon andeuteten, den Grafen mit den Vertretern der exakten Wissenschaften, die zugleich die Vertreter einer bestimmten philosophischen Richtung, eben der Naturphilosophie waren. Seine lebhafte Teilnahme wandte der Graf den neuen Erfindungen der physikalischen Wissenschaften zu und aus seinem Briefwechsel erhellt, dass er auch seine Verwandten und Standesgenossen in Deutschland für diese Fragen zu interessieren suchte [2]). Auch hier also versuchte er, der geistige Vermittler zwischen den Gelehrten und dem hohen Adel seines Vaterlandes zu werden.

[1]) Geminiani war von der Societas Philo-Musicae et Archit. — s. oben S. 214 — am 1. Febr. 1724 zum Maurer gemacht worden. Masonic Reprints, Vol. IX, London 1900, S. 7.

[2]) Ein Brief des Grafen Ludwig Gottfried von Hohenlohe vom 23. Sept. 1723 an Albrecht Wolfgang ist hierfür sehr bezeichnend. (Fürstl. Archiv in Bückeburg.)

Digitized by Google

Selbstverständlich wandte er den Fragen, um derentwillen er die Kämpfe seiner Jugend ausgefochten hatte, nach wie vor regen Anteil zu. Er unterhielt schriftlichen und persönlichen Verkehr zu reformirten Predigern wie Desfournaux[1]), dem er im Jahre 1718 in Utrecht näher getreten war und der später an den Hof des Prinzen von Wales berufen wurde. In dem uns erhaltenen Briefwechsel beider Männer tritt eine warme Vorliebe für Milton zu Tage und es scheint, als ob ihnen dieser grosse Mann keineswegs bloss als Dichter, sondern auch als Mensch und Christ teuer gewesen sei. Aus der Teilnahme für diese Fragen erwuchsen dem Grafen auch seine ersten politischen Aufträge. Als König Georg I. sich entschloss, zu gunsten der am Rhein schwer verfolgten Reformirten einzutreten, war es Graf Albrecht Wolfgang, der im Auftrage des Königs an den kurpfälzischen Hof gesandt ward, um den Bedrängten Hilfe zu bringen. Als er dann zwei Jahre später abermals als Gesandter thätig war, galt sein Auftrag einer ähnlichen Angelegenheit. Bei dieser zweiten Mission war es, wo er seine Frau verlor (1726)[2]).

Als der Graf von Schaumburg-Lippe um das Jahr 1723 oder 1724 seinen Anschluss an die Sozietät der Maurer vollzog und damit in einen Bund eintrat, dessen geistige Träger die Naturphilosophen und die Künstler waren, war diese Vereinigung eine Körperschaft von bescheidener Bedeutung. Wir wissen, dass die erwähnte unabhängige Sozietät der Musiker sich im Jahre 1724 der Sozietät der Maurer völlig gleichstellen konnte und dass die um 1721 in der Schweiz bestehende Sozietät der Maler eine Gesellschaft von gleichem Charakter gewesen ist, ohne dass sie von London aus begründet war. In der That konnte damals niemand voraussagen, welches System und welcher Name den Sieg über die gleichnamigen Mitbewerber davontragen werde.

---

[1]) Leider haben sich nähere Nachrichten über Desfournaux nicht ermitteln lassen; für den Nachweis solcher würden wir dankbar sein.

[2]) Der erhaltene Briefwechsel giebt kein näheres Bild über den Verlauf dieser Gesandtschaften; doch ist anzunehmen, dass seine amtlichen Berichte (vielleicht auch sonstige Akten) in den Londoner Archiven erhalten sind. — Es wäre überhaupt in hohem Grade der Mühe wert, der amtlichen und ausseramtlichen Korrespondenz des Grafen weiter nachzuforschen.

Digitized by Google

Es lässt sich heute selbstverständlich nicht mehr feststellen, wie weit der Anschluss des Grafen auf die Entwicklung der Dinge, wie sie sich seit 1724 in rascher Folge vollzogen, von unmittelbarem Einfluss geworden ist. Man darf diesen Beitritt, selbst wenn man von der geistigen Bedeutung der Person absieht, schon deshalb keinesfalls gering anschlagen, weil in dem Grafen der erste Angehörige eines souveränen Fürstenhauses Mitglied wurde, und weil dieser Prinz dem Könige und dem ganzen königlichen Hause persönlich nahe stand. Wie dem auch sei, so steht geschichtlich fest, dass sich seit dem angegebenen Zeitpunkt in den Listen des Bundes die grossen Namen, die bisher seltener gewesen waren, in überraschender Weise mehren. Wir nennen hier nur Philipp Dormer Stanhope, Graf von Chesterfield (1694—1773), Thomas Pelham, Herzog von Newcastle (1693—1768), Robert Walpole (1676—1746) und Lord Lovel, die allen denen wohl bekannt sind, die sich mit jenem Abschnitt der englischen Geschichte beschäftigt haben. Aber wichtiger noch als die zahlreichen Beitritte aus dem hohen und höchsten Adel wurde für den aufstrebenden Maurerbund der Anschluss eines deutschen Fürsten, der mit dem Grafen Albrecht Wolfgang befreundet war, des Herzogs Franz von Lothringen (1708—1765), der seit 1736 Gemahl Maria Theresias, seit 1737 Grossherzog von Toscana und seit 1745 deutscher Kaiser war. Es wird sich wohl niemals aktenmässig feststellen lassen, welche persönlichen Beziehungen es gewesen sind, die den Enkel Elisabeth Charlottens von Orleans dem Bunde zugeführt haben; sicher aber ist, dass der Herzog einige Monate vor seinem Anschluss, der im Mai oder Juni 1731 erfolgte, mit dem regierenden Grafen von Schaumburg zu Braunschweig eine Zusammenkunft gehabt hat[1]), dass die Aufnahme durch einen nahen Freund Albrecht Wolfgangs, nämlich Theophile Desaguliers, im Haag vollzogen ward, dass der Graf um jene Zeit gleichfalls in den Niederlanden weilte und dass seit jener Zeit ein freundschaftlicher Briefwechsel zwischen beiden Fürsten entstanden ist.

Es mag sein, dass für manche dieser Männer der Beitritt ein Schritt der Zweckmässigkeit und der Konvenienz gewesen ist,

---

[1]) Albrecht Wolfgang nimmt auf diese Zusammenkunft in einem Briefe an den Herzog vom 5. Nov. 1740 ausdrücklich Bezug; danach hat die Begegnung etwa zu Anfang 1731 stattgefunden. (Fürstl. Archiv zu Bückeburg.)

Digitized by Google

der für sie selbst wie für die Sache wertlos bleiben musste; aber zu diesen Männern gehörte, wie die Zukunft zeigen sollte, der Graf von Schaumburg nicht. Für den ernsten Sinn des jungen Deutschen war und blieb die „Königliche Kunst“ eine ernste Sache und so ist es gekommen, dass durch ihn den Mitgliedern der alten Sozietäten manche sonst verschlossene Pforte geöffnet ward. Männer, die durch hohe soziale Scheidewände getrennt waren, fanden jetzt die Möglichkeit gemeinsamen Arbeitens. Es zeigte sich, dass der uralte Bund in seinen schönen und sinnreichen Formen einen Weg darbot für eine persönliche Berührung von Gesellschaftskreisen, die ohne ihn in dauernder Trennung verharrt haben würden; die weitere Entwicklung der Dinge sollte zeigen, dass aus dieser gemeinsamen brüderlichen Thätigkeit für alle Beteiligten ein grosser Segen erwachsen konnte: jeder Erfolg des Bundes, der auf dieser Grundlage erzielt ward, bedeutete für die Vervollkommnung des Einzelnen wie für die Erziehung des Menschengeschlechts einen wertvollen Fortschritt.

Gründe, die sich einstweilen nicht klar erkennen lassen, die aber, nach Andeutungen erhaltener Briefe, mit Hofkabalen zusammenhängen, bestimmten den Grafen, im Jahre 1727 in den Niederlanden Kriegsdienste zu suchen. König Georg I. selbst, der dem Grafen die Wege zu ebnen wünschte, wandte sich ganz persönlich an die Generalstaaten und empfahl ihn in der Hoffnung, dass man ihm im Haag die Führung eines niederländischen Regiments anvertrauen werde[1]). Das geschah indessen nicht, sondern die Staaten erklärten sich nur bereit, den deutschen Fürstensohn als Kolonel anzustellen. In der Thatsache, dass Albrecht Wolfgang sich entschloss, dies Anerbieten anzunehmen, liegt der Beweis, dass sein Wunsch, den englischen Hof zu verlassen, sehr dringend gewesen sein muss. Als Georg I. am 11. (22.) Juni 1727 gestorben war, änderte sich an der Entschliessung des Grafen nichts;

[1]) Der preuss. Gesandte in London berichtete unter dem 4. März 1727 nach Berlin: „Man hat sich zwar alhier flattiret, dass der Graf von der Lippe-Bückeburg sogleich in Holland ein Regiment bekommen würde, weilen Ihro Gross-Brittanische Maj. in Faveur dieses Grafens in so verbindlichen und obligaten Terminis an die Generalstaaten geschrieben, als jemahls geschehen. Allein dem ohngeacht findet selbiger Graf anitzo Difficultäten; worüber denn auch Ihro Maj. etwas in Verwunderung sind gesetzt worden.“ — Weitere Akten über diese Sache dürften sich im Reichsarchiv im Haag finden.

Digitized by Google

obwohl er London häufig besuchte, blieb er jetzt und bis an seinen Tod in holländischen Diensten, wo er erst Oberst und dann General wurde.

Albrecht Wolfgang war kein Fremdling in den Niederlanden. Abgesehen von den Familienbeziehungen zu dem Grafen Friedrich Wilhelm von Nassau, dessen ältere Schwester Charlotte Friederike im Jahre 1730 des Grafen zweite Gemahlin wurde, besass er auch sonstige wertvolle Anknüpfungen, aus denen sich rasch eine sehr innige Freundschaft entwickelte. Mit Wilhelm III. († 1702) war bekanntlich die ältere oranische Linie des Hauses Nassau ausgestorben, und die Erbstatthalterwürde zum zweitenmale in den Niederlanden abgeschafft. Nur in Friesland war Prinz Wilhelm aus der Linie Nassau-Dietz Statthalter geblieben — es ist derselbe, der im Jahre 1747 als Wilhelm IV. die Erbstatthalterwürde wieder herstellte — und eben Friesland war um die Zeit, wo Albrecht Wolfgang England verliess, der Sitz der oranischen Partei und der Gesinnungsgenossen Wilhelms des Befreiers.

In den erhaltenen Akten findet sich ein Briefwechsel des Grafen mit einem hervorragenden Mitgliede dieser Richtung, dem Grafen Unico Willem von Wassenaer (1696—1766), der ebenso durch die Vertraulichkeit des Tons wie durch gewisse eigenartige Formen bemerkenswert ist. Das Geschlecht der Wassenaer von Obdam besass das Schloss Twickelo bei Delden (unweit Enschede) im Amt Twenthe, wo Unico Willem als reicher Grossgrundbesitzer in Unabhängigkeit lebte; er leistete seinem Vaterlande gemeinsam mit gleichgesinnten Freunden wie dem Herrn van Boetselaer Nyeveen in mannigfachen wichtigen Ehrenämtern Dienste. Die Thatsache, dass die Könige Georg I.[1]) und Georg II. auf ihren Reisen von und nach Hannover den Grafen wiederholt besuchten — in den erhaltenen Briefen beschreibt Wassenaer diese Besuche — liefert den Beweis, dass er in den Niederlanden grossen Einfluss besessen haben muss. Unico Willem war seit 1723 mit Dodonea Lucia, Tochter des Sicco von Goslinga, verheiratet und unterhielt zu dessen Landsleuten, den Friesen, insbesondere dem

[1]) Der König Georg I. hatte seine letzte Reise nach Hannover (1727) über Holland gemacht, am 19. Juni in Gesellschaft des Lord Townshend und der Herzogin von Kendal in Delden (bei Enschede) gerastet und war eine Stunde nach der Abfahrt vom Schlage gerührt worden; er kam noch bis Osnabrück, wo er starb.

Digitized by Google

Grafen Bentinck nahe Beziehungen. Wilhelm Graf von Bentinck und Aldenburg, Herr zu Vaerle (1704—1773) genoss in seiner Heimat ein allgemeines und wohlbegründetes Ansehen, und er benutzte dasselbe, um in ähnlicher Art wie Wassenaer für das Wohl der Niederlande zu wirken. Auch zwischen diesem und dem Grafen Albrecht Wolfgang knüpfte sich in kurzer Zeit ein Band inniger Freundschaft. Ebenso wie früher in England knüpfte der Graf jetzt auch hier zu Vertretern der Litteratur und der Wissenschaft Beziehungen an. So war er, um nur einen Namen zu nennen, mit Just van Effen (1684—1735), dem Herausgeber des holländischen Spectator, der unter dem Namen Le Misanthrope erschien, persönlich bekannt, und es ist wahrscheinlich, dass er auch dessen litterarische Freunde kannte. Wie dem auch sein mag, so ist sicher, dass durch die Übersiedelung des Grafen nach Holland im Jahre 1727 sich zuerst festere Beziehungen der niederländischen Gesinnungsgenossen zum neuen englischen Grossmeistertum knüpften, die durch Desaguliers und besonders durch Graf Chesterfield befestigt wurden. Der erstere hatte sich im Interesse seiner Sache ebenso wie einst nach Schottland, später auch nach Holland begeben und hier mit den alten Gesellschaften der Naturphilosophen [1]) und ihren Vertretern — dazu gehörten damals u. A. Hermann Boerhaave (1668—1738) und der Schüler von Christian Huygens, der Philosoph s'Gravesande — Fühlung gesucht, ohne aber zunächst sein Ziel zu erreichen. Da kam im Jahre 1728 Chesterfield als englischer Gesandter in den Haag, der Boerhaave sich zum Arzte wählte, und schon im Jahre 1731 wurde eine Loge im Haag unter Teilnahme holländischer und

---

[1]) Die älteren Brüderschaften der Naturphilosophen spielen in den Niederlanden (Haag, Amsterdam u. s. w.) eine erhebliche Rolle; sie arbeiteten ebenso unter maurerischen Formen wie die übrigen „Akademien" des Festlandes. In diesen Sozietäten spielen die Familien Wassenaer-Obdam und van Boetselaer als Häupter und Führer eine Rolle; als Mitglieder werden aus gelehrten Kreisen genannt Constantin Huygens van Zuylichem, der Hugenotten-Prediger Rafelis, Michiel van der Merwede, Jacob Westerbaan, Reinier Anslo u. A. Auch wird erzählt, dass John Locke im Jahre 1687 eine solche Brüderschaft in Holland begründet habe. Jedenfalls ist das Haus Oranien an dieser Sache von je stark beteiligt gewesen. Näheres in der als Handschrift gedruckten Arbeit von Jacobus Scheltema, Jets voor of over de openbare Geschiedenis van de Orde der Vrijmetselaars in Oud-Nederland. 'sGravenhage 1837.

Digitized by Google

englischer Brüder gehalten, die zur Aufnahme des Herzogs Franz von Lothringen führte. Als dann im Jahre 1734 durch Chesterfield's Bemühungen der Statthalter von Friesland, Prinz Wilhelm, die Prinzessin Anna, die Tochter Georgs II. heiratete, folgten bald die ersten dauernden Logengründungen nach englischem System in verschiedenen Städten der Niederlande, und die Wassenaer, Boetselaer und Bentinck übernahmen in den Jahren 1734, 1758 und 1759 nacheinander die Grossmeisterwürde.

Auch in Holland war es gelungen (ebenso wie es früher in England gelungen war und später in Deutschland gelingen sollte), die Reste der alten Sozietäten herüberzuziehen und sie mit Hülfe einflussreicher Männer dem neuen englischen System einzugliedern. Und auch hier steht die thätige Mitwirkung Albrecht Wolfgangs, der in jedem Jahre seine niederländische Garnison zu besuchen pflegte, ausser Zweifel.

Schon ehe sich diese Dinge vollzogen, war die entscheidende Wendung im Leben Albrecht Wolfgangs eingetreten. Der am 13. Juni 1728 erfolgte Tod seines Vaters machte ihn zum souveränen Fürsten eines zwar kleinen, aber reichen Landes von grossen geschichtlichen Überlieferungen. In dem Jubel der Bevölkerung, die den Einzug des Fürsten begleitete, spiegelt sich die Thatsache wieder, dass die Schaumburger in dem Hader des Hauses auf der Seite der Mutter und ihrer Söhne gestanden hatten. Wir kennen die Gründe der häuslichen Zwietracht im Einzelnen nicht; sicher aber ist, dass die Mehrheit der unparteiischen Zeitgenossen von Anfang an auf die Seite Johanna Sophiens getreten war. Schon am 25. Januar 1703, alsbald nach der erfolgten Trennung der Ehegatten, hatte König Friedrich I. von Preussen, der durch seine Räte in Minden genau unterrichtet war, Friedrich Christian geschrieben, er möge den Frieden herstellen. „Ihr wollet," riet der König, „doch einmal in Euch gehen und Euch mit Eurer Gemahlin als einer tugendhaften, frommen und wohlgestalteten, Euch von Gott zugesellten Ehegattin . . . vollkömmlich und aus dem Grunde versöhnen." Weder dieser Rat, noch das weite Entgegenkommen, das Albrecht Wolfgang nach Ausweis erhaltener Briefe in allen Fragen mit Ausnahme der religiösen bewiesen hatte, hatte irgend eine Wiederannäherung herbeigeführt; immer tiefer geriet

Digitized by Google

der Vater in die Netze seiner katholischen Umgebung und immer schroffer wurde sein Auftreten gegen die Söhne, die sich weigerten, ihre Bekehrung in seinem Sinne vorzunehmen. Natürlich hatte die evangelische Bevölkerung mit Spannung die Haltung des Erbprinzen verfolgt und trotz der langjährigen Trennung war er für sie kein Unbekannter, als er im Jahre 1728 nach Bückeburg kam. Was dem jungen Grafen gegenüber dem Vater zum Nachteil gereicht hatte und vielleicht zu seiner Enterbung hätte führen hönnen, das war in den Augen des Landes seine Ehre und sein Ruhm; die Schaumburger wussten sehr wohl, dass sie einen neuen Herrn erhielten, der schon damals in England, Holland und Deutschland im Rufe eines ausgezeichneten Mannes stand.

„Gott sei Dank," schrieb einer seiner zahlreichen Freunde, der Graf von Wassenaer, am 10. August 1728 an den neuen Landesherrn, „Gott sei Dank, ich bin jetzt ziemlich unterrichtet über das, was sich seit Ihrem Regierungsantritt zugetragen hat; Herr von Neuburg hat mich au fait gesetzt; ich billige und bewundere Ihre weise, kluge, edelmütige Haltung; er hat mich angenehm überrascht durch die Beschreibung, die er mir von Ihrer Grafschaft gemacht hat, die, wie er sagt, das schönste und fruchtbarste Land ist, das er je gesehen hat .... Wenn Sie in der Folge den Versuchungen zu widerstehen wissen, die das Wohlergehen und die Grösse begleiten, wenn Sie fortfahren, freundlich und liebenswürdig gegen Jedermann zu sein, so werde ich Sie wie einen Mann betrachten, der ganz einzig in seiner Art ist, und die Wertschätzung und die Verehrung Ihrer ganzen Umgebung wird Ihnen sicher sein. Wer weiss, ob nicht Ihr Beispiel einige Ihrer Standesgenossen bessern wird in ihrem Stolz und ihrem unerträglichen Hochmut."

Der neue Herr fand bei seiner Ankunft ein durch die starke Misswirtschaft der vergangenen Jahre arg zerrüttetes Land und Verhältnisse, die durch die Beziehungen zu der Stiefmutter sehr erschwert waren. Albrecht Wolfgang selbst war infolge der Weigerung seines Vaters, den Unterhalt seiner Angehörigen zu bestreiten, tief in Schulden geraten und durch alle diese Dinge gezwungen, sich ganz der Verwaltung seines Landes und der Ordnung seiner eigenen Verhältnisse zu widmen. Die Zustände am Bückeburger Hofe, wo sich allerlei Personen und Einflüsse festgenistet hatten, forderten ein klares Auge und eine feste Hand;

Digitized by Google

zunächst hielt es der Graf nicht einmal für angänglich, seine Söhne Georg und Wilhelm bei sich zu behalten; sie wurden der Hut der Grossmutter übergeben, die in Stadthagen Hof hielt. Alle künstlerischen und litterarischen Neigungen traten vor den Sorgen des Tages zurück. Noch im Jahre 1738 schrieb er einem Freunde, der ihm einige Gedichte geschickt hatte, um sie in Musik zu setzen, er habe jetzt keine Zeit mehr zum Komponieren. Zudem bot weder die kleine Residenz, noch die sonstige Umgebung Anregung zur Pflege künstlerischer oder litterarischer Interessen. Nur den gewohnten Briefwechsel mit seinen zahlreichen Freunden setzte er fort, unter denen im November 1730 auch der braunschweigische Geheime Rat Friedr. de Thom genannt wird, der im selben Jahr durch den Herzog von Norfolk zum Prov.-Grossmeister von Niedersachsen ernannt worden war.

Besondere Aufmerksamkeit erforderte die Lage der konfessionellen Verhältnisse, da die Bevölkerung durch die katholisierenden Neigungen Friedrich Christians stark erregt war. So sehr der Unionsgedanke auf dem Wege des regierenden Grafen lag, so war bei der eingetretenen Verschärfung der Gegensätze jeder bezügliche Versuch aussichtslos; er musste sich daher darauf beschränken, Geistliche von versöhnlicher Gesinnung in das Land zu berufen, die damals wie früher in grösserer Zahl als anderswo unter den reformirten Predigern zu finden waren. Als es sich um die Berufung eines solchen an die von Albrecht Wolfgang neubegründete reformirte Gemeinde zu Stadthagen handelte, bat der Graf unter dem 2. Juni 1736 den Hofprediger Noltenius zu Berlin um die Empfehlung eines Geistlichen, der geeignet sei, „die Harmonie unter den Konfessionen seines Landes zu befestigen.“ Neben den Regierungs- und Familienangelegenheiten — im April 1730 fand seine Hochzeit mit Friederike Charlotte von Nassau-Siegen, der Witwe des im Jahre 1728 verstorbenen Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau statt — war es besonders die Ausbildung seiner beiden Söhne, die des Grafen Aufmerksamkeit in Anspruch nahm. Er hatte sich im Jahre 1733 entschlossen, die jungen Grafen in Begleitung des ihm durch Berliner Freunde empfohlenen Hugenotten Philipp von Beschefer und des Hauptmanns Henry Dufresnoy nach Lausanne zu schicken; er begnügte sich aber nicht damit, für sie zwei tüchtige Gouverneure ausgewählt zu haben, sondern erörterte in eingehendem

Digitized by Google

Briefwechsel mit letzteren den Studienplan und die Erziehungsmethode [1]).

Die Mitwirkung an den Arbeiten des Maurerbundes war nach Lage der Verhältnisse für den Grafen seit seinem Regierungsantritt stark erschwert. Mitglieder englischer Logen gab es um jene Zeit in Deutschland nur wenige und jedenfalls fehlte ihnen jeder feste Mittelpunkt und jede geistige oder gesellschaftliche Bedeutung. Wohl aber war für den Grafen ein Verkehr mit den Mitgliedern der auch in Deutschland zahlreich vorhandenen älteren Sozietäten möglich. Und wirklich sehen wir ihn frühzeitig in einem freundschaftlichen Briefwechsel mit zweien der angesehensten Führer dieser alten Gesellschaften, nämlich mit Barthold Heinrich Brockes in Hamburg und mit J. G. Hirzel in Zürich [2]) — einem Briefwechsel, der eine gewisse Übereinstimmung der beteiligten Männer gerade in denjenigen Fragen erkennen lässt, welche das einende Band jener Sozietäten bildeten, nämlich in Fragen der philosophisch-religiösen Weltanschauung. Indem Albrecht Wolfgang Brockes gestattete, ihm (dem Grafen) seine im Jahre 1738 erschienene Sammlung religiöser Dichtungen zu widmen, bekundeten beide Männer öffentlich eine hohe gegenseitige Wertschätzung.

Die Widmung des Werkes [3]) lautete:

Grosser Graf!

Erhabener Geist!

Auszug dessen, was die Welt
An Verdienst und Seelengrösse gross und für vortrefflich hält;
Der an Wissenschaft, Erfahrung, Muth, Vernunft, Person und Stande,
Tugend, Menschen-Lieb' und Grossmuth unserm ganzen Teutschen Lande
Selbst ein Irdisches Vergnügen! Dir auf Dein gehofft Belieben,
Wird, des Irdischen Vergnügens Auszug, billig zugeschrieben.

(gez.) **B. H. Brockes.**

---

[1]) Der sehr beachtenswerte Briefwechsel aus den Jahren 1733—1741 beruht im Fürstl. Archiv zu Bückeburg.

[2]) Der Briefwechsel beruht im Fürstl. Archiv zu Bückeburg.

[3]) Der Titel lautet: Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem von Herrn Barthold Heinrich Brockes in fünf Teilen herausgegebenen Irdischen Vergnügen in Gott. Mit Genehmigung des Herrn Verfassers gesammelt

Digitized by Google

Bei dem Ansehen, welches Brockes damals in Deutschland genoss — er war vor Klopstock wohl der meistgenannte norddeutsche Dichter — waren diese Verse, so unbeholfen und hölzern sie sein mochten, doch ein Denkmal, das weithin sichtbar wurde.

Die im Jahre 1643 zu Hamburg begründete „deutschgesinnte Genossenschaft“ — im Kreise der Mitglieder ward sie auch die Brüderschaft der drei Rosen genannt[1]) — hatte im 18. Jahrhundert in der um 1705 durch Brockes (1680—1747) neu aufblühenden „teutschübenden Gesellschaft“ eine Fortsetzung erhalten. Diese Sozietät war es, deren Angehörige zuerst seit 1724 ihre moralische Wochenschrift, den „Patriot“, herausgaben, ohne die Namen zu nennen, und die dann im Jahre 1737 öffentlich als Mitarbeiter des erneuerten „Patrioten“ hervortraten.

Mitglieder der „Hamburger Sozietät“ waren u. a. der Leiter des akademischen Gymnasiums Michael Richey, der Prediger der englischen Sozietät John Thomas, der Senator Conrad Widow, der Professor der Moral Joh. Albert Fabricius, der auch Mitglied der Sozietät an der Pegnitz (Pegnitzschäfer) war, die sich nach ihrem Abzeichen (der Passions-Blume) auch Blumengesellschaft nannte, und der im Jahre 1728 die „Teutsche Gesellschaft“ zu Jena begründet hatte. Zu dem Hamburger Kreise der „Poeten“ gehörten auch der berühmte Mediziner Peter Carpser, der Hausarzt von Brockes war, und der Neffe Conrad Widows und Schüler Richeys, Dr. Peter von Stüven, der als thätiger Mitarbeiter des „Patrioten“ genannt wird[2]).

---

und mit verschiedenen Kupfern ans Licht gestellt. Hamburg, Bey Christian Herold 1738. — Das Buch zeigt auf einem Titelkupfer ein Kleinod (Medaille) der Hamburger Sozietät, wie es ähnlich auch die älteren Sozietäten besassen, mit bekannten symbolischen Zeichen und Figuren. (Über diese Kleinode vgl. Keller, Comenius u. die Akad. d. Naturphilosophen im 17. Jahrh. Berl. 1895.) Auch die „verschiedenen Kupfer“ enthalten zahlreiche maurerische Symbole, wie sie schon in den alten Sozietäten nachweisbar sind. — Die Vorrede zu dem Buche hat Hagedorn geschrieben und „Hamburg, den 13. März 1738“ gezeichnet.

[1]) Einiges über ihre Geschichte s. bei Keller, Comenius und die Akademien, Berlin 1895, S. 29 ff. — Die Sozietät führte als Zeichen einen Rosenstock mit drei weissen Rosen. Die Gesellschaft bestand in Resten noch im 18. Jahrhundert. Wie kommt es, dass die im Jahre 1770 in Hamburg auftauchende Loge ebenfalls den Namen „Zu den drei Rosen“ führt?

[2]) S. über Stüven u. a. den Artikel Ferd. Heitmüllers in d. Allg. deutsch. Biogr. Bd. 37, S. 94 f.

Digitized by Google

Es ist möglich, dass die jüngeren Mitglieder dieses Hamburger Freundeskreises aus ihren Verbindungen mit London und aus dem wachsenden Ansehen der neuen englischen Sozietät die Anregung schöpften, nach dem Vorbild der „École Britannique“ eine Sozietät von „freien Maurern“ zu konstituieren. Jedenfalls steht fest, dass am 6. Dez. 1737 zu Hamburg unter dem Namen „Societé des acceptés Maçons libres de la ville de Hambourg“ — so lautet die Bezeichnung des erhaltenen Protokolls [1]) — eine Loge begründet ward, die damals 7 Mitglieder zählte. Begründer dieser Sozietät und ihre ersten Beamten waren neben zwei von auswärts stammenden Brüdern der Arzt Peter Carpser und Dr. Peter von Stüven, jener als Aufseher (Surveillant), dieser als erster Sekretär. Diese Loge war es, an die sich Graf Albrecht Wolfgang durch Vermittlung F. C. von Albedylls wandte, als es sich um die Aufnahme des Kronprinzen von Preussen handelte.

Ebenso finden wir den Grafen frühzeitig in Verbindung mit dem zweiten Hauptsitz der älteren Gesellschaften, nämlich mit der Schweiz. In Zürich bestand unter Teilnahme J. J. Bodmers und Breitingers ums Jahr 1721, wie oben erwähnt, eine Sozietät „Die Mahler“, welche unter maurerischen Formen arbeitete [2]). Zu diesem Kreise der „Mahler“ und ihrer Freunde gehörte auch die Familie Hirzel.

Auf der Reise, welche König Friedrich Wilhelm I. von Preussen im Jahre 1738 in Begleitung seiner beiden ältesten Söhne und des Grafen Leopold von Anhalt-Dessau in die Niederlande machte, nahm er am 17. und 18. Juli in Minden Aufenthalt, und hier machte Graf Albrecht Wolfgang seine Aufwartung. Bei Tafel kam das Gespräch auf die neue Sozietät, und während Friedrich Wilhelm sich sehr abfällig über sie äusserte, hatte der Graf den Mut, dem Könige in Gegenwart der Umgebung zu widersprechen. Er verteidigte nicht nur den angegriffenen Bund mit grosser Freimütigkeit, sondern wagte es auch, öffentlich zu erklären, dass er selbst Maurer sei. Dieses offene Bekenntnis, das durch die begleitenden Umstände die That eines mutigen Mannes war, machte

[1]) Näheres in der Schrift: „Säkularfeier der Einführung der Freimaurerei in Hamburg und Deutschland am 6. Dez. 1837“.

[2]) Keller, Die deutschen Gesellschaften etc. Berlin 1900. S. 14 f.

Digitized by Google

auf alle Anwesenden Eindruck, nicht am wenigsten auch auf den Kronprinzen, der während des Gesprächs, das sich vor seinen Augen und Ohren zutrug, seinen Entschluss gefasst hatte. Sofort nach aufgehobener Tafel nahm er den Grafen beiseite und sprach ihm unter dem Siegel der Verschwiegenheit den Wunsch aus, Mitglied einer Verbindung zu werden, der so ausgezeichnete Männer angehörten.

Aus dem erhaltenen Briefwechsel lässt sich der Gang, den die Sache dann unter Leitung des Grafen Albrecht Wolfgang nahm, in allen seinen Abschnitten genau verfolgen. Zunächst wandte sich der Graf an den ihm persönlich am nächsten stehenden Herrn von Albedyll in Hannover[1]), und dieser führte den am 29. Juli 1738 erfolgten Beschluss der oben erwähnten Hamburger Loge herbei, zur Aufnahme des Kronprinzen eine Abordnung nach Braunschweig zu senden, die am 11. August auch dort anlangte und mit dem Grafen Albrecht Wolfgang und dem Grafen Georg Ludwig von Kielmannsegge aus Hannover zusammentraf[2]).

In der Nacht vom 14. zum 15. August 1738 erschien der Kronprinz in der Loge — er hatte aus seiner Umgebung den Reichsgrafen von Wartensleben ausgewählt, um ihn auf diesem Gange zu begleiten — und liess sich zum Mitgliede aufnehmen.

Mit dieser Aufnahme hatte sich durch Vermittlung des

---

[1]) Der im Protokoll-Buch der Hamburger Loge erhaltene Auszug aus dem Anschreiben des Grafen an Friedrich Christian von Albedyll vom 19. Juli 1738 lautet:

I'ai commission d'une main illustre, mais qui ne veut point etre connu d'avance, d'arranger s'il est possible, qu'il puisse etre reçeu Franc Maçon a Bronsvic cette foire d'Eté, ou le rendezvous seroit. Je ne connois que Vous de Confreres de l'ordre: pour moi, quoique reçeu maitre, j'en ignore trop pour oser me charger de la direction de la Loge, supposé que nous puissions en assembler un nombre suffisant. Je Vous supplie de me marquer si Vous pourez suppliez à ce défaut. Vous juger aisement Mons., qu'il faut que la commission me soit donnée par une main illustre et respectable, puisque je me porte a Vous en importunez. J'en ai eté cependant pressé si vivèment qu'encas que Vous ne pouroz nous tirez d'embarras et que Vous ne puissiez Vous rendre a Bronsvic, ou je me rendrai en cas que Vous y vennez et m'y indiquer un nombre suffisant et un Maitre propre a l'acte de la Reception, il me faut une response ostensible.

De Schaumburg Lippe.

[2]) Es waren u. A. anwesend von Oberg, von Löwen, von Bielfeld (Stüven war durch Krankheit verhindert) und von Albedyll.

Digitized by Google

Grafen eine Thatsache von geschichtlicher Bedeutung vollzogen, eine Thatsache, die ihre Wirkungen allmählich weit über die Kreise der nächstbeteiligten Männer hinaus erstreckte und die in ihren weiteren Folgen das gesamte deutsche Geistesleben tief beeinflusst hat. Als Friedrich nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1740 seinen Anschluss an den Bund öffentlich bekannt machte, war das Erstaunen allgemein, je mehr aber in den folgenden Jahrzehnten der Ruhm seines Namens alle anderen deutschen Namen überragte, um so mehr fand das gegebene Beispiel gerade unter den geistigen Führern der Nation Nachahmung, und ein grosser Teil der Männer, die sich zu Friedrichs Mitkämpfern und Geistesverwandten zählten, suchte und fand den Anschluss an den Maurerbund. Mit dem Scharfblick, wie er dem Hasse eigen zu sein pflegt, erkannten die Gegner, welch gewaltigen Machtzuwachs die Sache des grossen Königs durch die freiwillige Mitarbeit bewährter Männer gewinnen musste, die zu gleichem sittlichem Streben sich die Hand reichten, und es ist erklärlich, dass kein Mittel unversucht geblieben ist, um in die geschlossenen Reihen Bresche zu legen.

Für die nächstbeteiligten beiden Fürsten knüpften sich an das Braunschweiger Ereignis durchweg erfreuliche Ergebnisse; das brüderliche Band, welches seit 1738 geschlossen war, fand in den folgenden Jahren seinen Ausdruck in einem lebhaften und intimen schriftlichen und persönlichen Verkehr. Aus dem Briefwechsel, der bis zur Thronbesteigung des Königs ein sehr reger war, sind bisher leider nur die Schreiben Friedrichs des Grossen (und auch diese nicht sämtlich), nicht aber die Antworten Albrecht Wolfgangs der Öffentlichkeit übergeben worden [1]). Es waren in den Jahren 1738--1740, wo der Briefwechsel eigenhändig geführt ward, vornehmlich Fragen der Kunst und der Wissenschaft, die den Gegenstand des Meinungsaustausches bildeten; man erkennt, wie Graf Albrecht Wolfgang, den die Regierungssorgen seinen früheren Neigungen und Beschäftigungen einigermassen entfremdet hatten, auf Anregung Friedrichs jetzt zu seiner alten Liebe, insbesondere zur Musik, zurückkehrt; er fing wieder an, eigene Kompositionen zu machen, die er dann dem Kronprinzen zuschickte. Aber er unterliess auch nicht, in seinen Briefen die

---

[1]) Oeuvres de Frédéric le Grand. Berlin 1856 ff. Bd. XVI.

Digitized by Google

tiefsten Fragen philosophischer Natur, besonders solche, welche die Pflichten eines Fürsten betrafen, zu berühren und sie im Geiste der Humanität — auch dieses Wort wird wiederholt betont — mit dem ihm eigenen Freimut zu erörtern.

Der Briefwechsel zwischen diesen beiden bedeutenden Fürsten, deren Geist die weitesten Gebiete menschlicher Interessen umspannte, bietet noch heute dem Betrachter ein nicht gewöhnliches Interesse dar; jedenfalls bildet er ein Denkmal des deutschen Geisteslebens am Beginne einer seiner entscheidendsten Entwicklungen.

Man kann leicht ermessen, mit welcher Genugthuung Albrecht Wolfgang dem aufsteigenden Stern des grossen Königs seit dem Beginn der schlesischen Kriege folgte. Wie dem Grafen die Teilnahme Friedrichs erhalten blieb, so bewahrte er sie auch seinerseits dem Freunde in treuer Ergebenheit. Als Albrecht Wolfgang im Jahre 1748 die Augen schloss, starb in ihm ein deutscher Fürst und ein deutscher Mann, dem sein Land wie die Nation zu Dank verpflichtet sind. Die Saat, die er in stiller, aber thätiger Arbeit ausgestreut hatte, trug vielfältige Frucht und sein Geist lebte fort in seinem Sohne und Nachfolger, der unter günstigeren Verhältnissen als der Vater zu wirken berufen war.

Digitized by Google

Immanuel Kant und die moderne Mystik.

Ein Vortrag

von

Theobald Hermann.

Der moderne Occultismus, insbesondere sein Hauptvertreter, der unlängst verstorbene Professor Du Prel in München, hat wiederholt versucht, den grossen Philosophen von Königsberg als Schildhalter für die von ihm vertretene Mystik in Anspruch zu nehmen. Die Meinung hat, wie billig, von verschiedenen Seiten Widerspruch erfahren; aber die Erörterung der Frage ist noch nicht ganz verstummt. So behandelt u. A. Chamberlain in seinen Grundlagen des XIX. Jahrhunderts (Kapitel: Weltanschauung und Religion) die Verwandtschaft Kants mit den Mystikern wie eine gewissermassen selbstverständliche Sache. Es scheint mir nicht unwichtig für die moderne Philosophie, die trotz allem, was im abgelaufenen Jahrhundert geschrieben wurde, noch heute durch und von Kant lebt, mit dieser Sache endgültig aufzuräumen. Denn gerade die Erkenntnis dessen, was Kant nicht war und nicht wollte, kann ein Fingerzeig werden, wo und wie wir einmal über ihn hinaus kommen können. Soweit es im Rahmen eines Vortrages möglich ist, habe ich vor zu zeigen, dass die Mystik in Kants Lehre keinen Boden findet.

Verständigen wir uns zunächst über den etwas schwankenden Sinn des Wortes „Mystik“. Die Definition muss ziemlich weit gefasst werden, um alles einzuschliessen, was der Sprachgebrauch mit diesem Worte zu verknüpfen pflegt. Eine kurze historische Einführung wird hier von Nutzen sein.

Im engeren, theologischen Sinne bezeichnet man mit Mystik eine Richtung des religiösen Lebens, welche es versucht, auf dem Wege der Andacht die Immanenz des Unendlichen im Endlichen zugleich praktisch zu erfahren und theoretisch festzustellen. Im Gegensatz zur Scholastik, welche die Vereinigung mit Gott erst im jenseitigen Leben für erreichbar hielt, wollte die Mystik an dieses höchste Ziel christlichen Strebens, unter Überschreitung aller rationellen Vermittelung, durch das Gefühl, mit dem das Ich im All, im unterschiedslosen Wesen Gottes aufgeht, schon

Digitized by Google

in diesem Leben gelangen. Da nun das in allen Wesen vorhandene Allgemeine nichts Bestimmtes, Persönliches ist, so hat allezeit Wahlverwandtschaft der christlichen Mystik mit dem Pantheismus bestanden. Sie nimmt ihren Ausgang von den aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts stammenden, fälschlich dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte zugeschriebenen Werken und hat sich durch das ganze Mittelalter, im Morgen- wie im Abendlande, in verschiedenen Schattierungen entwickelt, deren Unterschiede ich hier nicht weiter verfolgen kann. Ich bringe die grössten Namen in Erinnerung: Joh. Scotus Erigena, Bernhard v. Clairveaux, Bonaventura als Vertreter der romanischen, Eckhart, Tauler, Suso, den unbekannten Verfasser der deutschen Theologie, Ruysbroek, Thomas a Kempis als Vertreter der germanischen Mystik. In der neueren Zeit haben an diese letzteren Männer Jacob Böhme und später Schelling und Schleiermacher angeknüpft. — Paracelsus, Giordano Bruno, Thomas Campanella sind naturalistisch gefärbte Mystiker, Franz von Sales, Angelus Silesius, Molinos dagegen katholisch gläubige, wenn auch nicht orthodoxe.

Die christliche Mystik ist aber nur ein Teil dessen, was man sich gewöhnt hat, unter den Begriff der Mystik überhaupt zu bringen. Dazu gehört viel mehr aus ältester und neuester Zeit. Schon der Pseudo-Dionysius schöpfte aus weiter zurückliegenden Quellen. Er übersetzte die christliche Dogmatik in die neuplatonische Spekulation, deren emanatistische Doctrin, ebenso wie die phantastische Theosophie der christlichen Gnostiker und die jüdisch-alexandrinische Philosophie, insbesondere Philos, sicherlich nicht allein von den offen vorgetragenen Lehren der grossen hellenischen Philosophen, sondern auch durch die Mysterien und Geheimkulte beeinflusst worden sind, welche noch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in den Ostländern des Mittelmeeres in Blüte standen, und von denen unsere Kirchenhistoriker nur sehr bedauern, so wenig zu wissen. Überall ist es das bewusste oder unbewusste Verlangen nach synthetischer Einheit, das zur Annahme eines transcendenten Urwesens als des Grundes aller Vielheit führt. Da aber die Entwickelung dieser aus der Einheit begrifflich nicht gelingt, so entsteht einerseits durch Zuhülfenahme der Phantasie jene wunderliche Brücke von substantialisierten Ideen, Engeln, Dämonen u. s. w. bis herab zum Menschen, der organischen und unorganischen Natur, andrerseits unter Zuhülfenahme des Gefühls das Bestreben, eine direkte Beziehung der Einzelseele zum Allwesen auf dem Wege der inneren Erleuchtung herzustellen und damit eine Erkenntnis zu erlangen, die mehr ist als Glaube, was aber immer nur Wenigen und diesen Wenigen nur selten gelingt. Damit verknüpft sich die Auffassung der Seele als einer immateriellen Substanz, ihre Präexistenz und ihre Postexistenz.

Digitized by Google

Erkennbare Fäden führen nicht nur rückwärts zu den orphischen und anderen antiken, endlich zu den egyptischen Mysterien, sondern auch weiter nach Osten. Die Essäer, aus deren Geheimlehre, wie es scheint, die mittelalterliche Kabbala erwuchs, sind wahrscheinlich weniger durch alte pythagoräische Ideen als durch den Parsismus beeinflusst worden, der seinerseits schon buddhistische Elemente aufgenommen hatte. So gelangen wir nach Indien, dem Mutterlande der Metaphysik und Mystik. Nicht zwar möchte ich den esoterischen Buddhismus zu der letzteren rechnen, wenn auch „Versenkungen“ zweiffellos zur buddhistischen Praxis gehört haben; denn wir wissen mit Sicherheit, dass Gotama jede Art von Metaphysik abgelehnt hat und eine rein diesseitige Erlösungsreligion geben wollte. Die Seele wird niemals transcendent. Sie bleibt bei ihrer Wanderung im Diesseits. Darum erlöst von dem immer leidvollen Leben nicht der Tod, sondern allein der Wille, der das Leben verneint. — Um so mehr aber gehört zur Mystik die Erleuchtung des brahmanischen Waldeinsiedlers, jene Spitze der Vedânta-Philosophie, in der die Identität von Brahman und Atman, des Alls und der Seele, nach langer körperlicher und geistiger Vorbereitung blitzartig aufgeht und damit die Quelle alles Übels, das „Nichtwissen“, endgültig verstopft, der Schleier der Maya zerrissen wird.

Mit der Emanations- oder Identitätstheorie und der Praxis der religiösen Erleuchtung verknüpft sich nun naturgemäss die Magie. Die Seele, welche sich als Ausfluss des Urwesens oder gar als mit ihm identisch gefühlt und erfasst hat, ist auch Herr der Natur, wie jenes. Sie glaubt den Schlüssel zu ihrem unsichtbaren Wesen zu besitzen und ihre Erscheinungen meistern zu können. Die Zaubereien der alten Priester, die wunderbaren Heilungen, das Weissagen, die theurgische Magie der Neuplatoniker, die Astrologie und Alchemie des Mittelalters, die Geisterseherei des 18. Jahrhunderts: dies alles findet — von den zahlreichen Fällen bewusster Betrügerei abgesehen — in jenen Gedanken seine ernsthafte Grundlage. Je mehr aber wirkliche Erfahrungswissenschaft und Forschung durchbricht, aus Astrologie Astronomie, aus Alchemie Chemie, aus Zauberei Medizin, aus Magie im Allgemeinen gesundende Naturphilosophie wird, desto mehr ändert sich das Verhältnis. Die moderne Mystik, zu der Du Prel den tierischen Magnetismus, den Hypnotismus, den Somnambulismus und den Spiritismus rechnet, will Erkenntnis des Übersinnlichen nicht durch theosophische Spekulation oder religiöse Erleuchtung, sondern auf dem Wege des Experiments erreichen. Sie versucht Erfahrungswissenschaft zu sein, verbindet sich mit der empirischen Psychologie und will letzten Endes, wie alle Mystik, das religiöse Bedürfnis nicht durch Glauben, sondern durch Wissen befriedigen.

Digitized by Google

Versuchen wir nun, alle diese Erscheinungen überblickend und zusammenfassend, zu definieren, so können wir vielleicht sagen:

Mystik ist — praktisch — eine nur von Wenigen anwendbare und daher meist in geschlossenen Kreisen gepflegte Methode, unter Benutzung von entweder spontan sich einstellenden oder künstlich erzeugten eigentümlichen psychischen Zuständen, in denen Phantasie und Gefühl stark hervor-, begriffliches Denken und bewusste Willensthätigkeit dagegen zurücktreten, die objektive Realität des Uebersinnlichen, welche das subjektive metaphysische Bedürfnis bereits voraussetzt, auf dem Wege der Erfahrung zu erweisen; theoretisch aber ist Mystik die eine solche Praxis begründende Weltanschauung oder die Lehre von der Möglichkeit, Anwendbarkeit und dem Werte jener Methode, d. h. eine mystische Philosophie hätte zu beweisen, dass das Übersinnliche der äusseren oder inneren Erfahrung überhaupt zugänglich ist, dass die Erfahrungen Einzelner allgemein-giltige Folgerungen zulassen, und endlich dass die Resultate, falls erreicht, sittlichen und religiösen Wert haben.

Welche Stellung nimmt nun Kant hierzu ein?

Der Versuch, in seiner Lehre eine Begründung der Mystik zu finden, ist keineswegs neu. Schon im Dezember 1781 schrieb der „Magus des Nordens“ Hamann an Herder folgendes:

„Bei Green traf ich neulich Kant. Er war sehr vertraut mit mir, ungeachtet ich ihn das vorige Mal ein wenig stutzig gemacht hatte, da ich seine Kritik billigte, aber die darin enthaltene Mystik verwarf. Er wusste gar nicht, wie er zur Mystik kam. Mich hat es sehr gefreut, dass L. (Lavater) eine gleichförmige Sprache mit Kant führt: ein neuer Beweis für mich, dass alle Philosophen Schwärmer sind, und umgekehrt, ohne es zu wissen.“

Aus diesem interessanten Passus folgt zweierlei: 1. dass Kant selbst nicht daran gedacht hat, der Mystik Vorschub zu leisten, 2. aber, dass in seiner Lehre doch etwas stecken muss, was den Freunden der Mystik wenigstens Veranlassung geben kann, sich auf ihn zu berufen.

Was den ersten Punkt anlangt, so ist er mit Leichtigkeit aus ungezählten Stellen der Kantischen Schriften zu beweisen. Herr von Lind hat sich in seiner 1895 erschienenen Widerlegung der Du Prel'schen Ansicht, betitelt: „Kant's mystische Weltanschauung, ein Wahn der modernen Mystik“ die Mühe genommen, eine ganze Anzahl derselben zusammenzustellen. Sie lassen sich leicht vermehren. Kant zieht eigentlich bei jeder sich bietenden Gelegenheit mit gewichtigem Ernst und mit beissendem Spott gegen die „Schwärmerei“, wie er die mystische Erleuchtung nennt, als den Tod aller Philosophie zu Felde. Gefühlsphilosophie ist

Digitized by Google

ihm, dem Manne der reinen Vernunft, eine Contradictio in adjecto. Nirgends ist die Satyre stärker als in der Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik". Sie steigert sich dort sogar, was bei Kant sehr selten ist, zum Cynismus. Swedenborg wird als Erzphantast und halbverrückter Schwärmer, seine Arcana coelestia werden als 8 Quartbände Unsinn abgethan. Es gehört in der That eine eigentümliche Verranntheit dazu, um aus dieser Schrift, wie ernsthaft versucht worden ist, Kant mystische Anschauungen nachzuweisen. Freiherr Eberhard v. Danckelmann hat in einer kleinen Studie „Kant als Mystiker?" (Leipzig 1897) den Aufsatz Du Prels im 4. Jahrgang der Zukunft (Nr. 48) „Kant und Swedenborg" eifrig bekämpft. Das Schriftchen fasst die Träume eines Geistersehers im Wesentlichen richtig auf. Das Verständnis dieser merkwürdigen Kantischen Schrift wird dadurch etwas erschwert, dass die Satyre sich nicht nur auf die Geisterseherei, sondern auch auf die Metaphysik in ihrem damaligen Zustande erstreckt, und dass eine leichte Selbstironie mit unterläuft. Kant stand damals, 1766, in seiner sogenannten empiristisch-skeptischen Periode. Er hatte den Glauben an Leibniz, Wolf und Crusius gründlich verloren, sich mit den Engländern, Hume an der Spitze, beschäftigt, aber seinen eigenen kritisch-rationalistischen Standpunkt noch nicht gewonnen, den Schlüssel noch nicht gefunden, „wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei". Dazu macht erst die berühmte Dissertation vom Jahre 1770 über Formen und Prinzipien der sensiblen und intelligiblen Welt den Anfang, in welcher er die im Hauptwerke ganz fallende Erkennbarkeit der letzteren noch festhält. Man bemerkt in den „Träumen", wie die Gedanken, welche die Rückwendung zum Rationalismus vorbereiten, gegen den Zweifel an der Sicherheit der Wissenschaft, den der Empirismus mit sich führt, ankämpfen, und dadurch entsteht, namentlich im Anfang, eine ernste Färbung, die zu dem Missverständnis Anlass gegeben hat. Die eigentliche Tendenz der Schrift ist zweifellos: Er verlacht die Mystik seiner Zeit gründlich. Die Überschriften der Abschnitte genügen allein, dies zu erkennen: „Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann". — „Ein Fragment der geheimen Philosophie, den Zugang zur Geisterwelt zu eröffnen". — „Antikabbala oder ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Verbindung mit der Geisterwelt aufzuheben". Ich denke: Sapienti sat.

Auch mit dem vielbesprochenen Briefe Kants an Fräulein v. Knobloch möchte ich mich nicht lange aufhalten. Da er entweder von Kant selbst oder von seinem Biographen Borowski versehentlich falsch datiert ist, haben die Freunde der modernen Mystik versucht, den Brief nach 1766 zu setzen, um zu beweisen, dass Kant sein ungünstiges Urteil über Swedenborg in den „Träumen" durch ein milderes in dem Briefe korrigiert habe. Der Versuch


Digitized by Google

ist misslungen, wie Robert Zimmermann in Wien schon 1879 in seiner Schrift „Kant und der Spiritismus“ nachgewiesen hat. Der Brief gehört ins Jahr 1763 (allenfalls 1764), also vor die „Träume“ und ist geschrieben, ehe noch Kant die Swedenborgschen Werke gelesen hatte. Ausserdem enthält aber der Brief bei aller höflichen Zurückhaltung und Rücksicht einer jungen vornehmen Dame gegenüber, die sich, wie die ganze damalige Zeit, für Geisterseherei offenbar lebhaft interessierte, doch einen so deutlichen Zweifel an der Zuverlässigkeit aller angeblichen mystischen Thatsachen, dass es verlorene Liebesmühe ist, Kant auf diesen Brief hin als Mystiker festnageln zu wollen.

Anderweitig möchte ich auf den kleinen Aufsatz vom Jahre 1790 hinweisen, betitelt: „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen“ und den Schluss citieren: „Nun glaubt der Schwärmer mit gutem Grunde von einer Sache, die seiner Meinung nach der grösste Naturforscher ihrer inneren Beschaffenheit nach ebenso wenig kennt als er, auch in Ansehung der möglichen Wirkungen derselben ebenso gut mitreden zu können. Aber der Letzte lässt nur solche Wirkungen gelten, die er vermittelst des Experiments jederzeit unter Augen stellen kann, indem er den Gegenstand gänzlich unter seine Gewalt bringt, indessen dass der Erstere Wirkungen aufrafft, die sowohl bei der beobachtenden als der beobachteten Person gänzlich von der Einbildung herrühren können, und also sich keinem wahren Experimente unterwerfen lassen. — — — Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu thun, als den animalischen Magnetismus magnetisieren und desorganisieren zu lassen, so lange es ihm und anderen Leichtgläubigen gefällt. — — — Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen.“

Offenbar steht die Sache schlecht für die Mystiker, was ihre Berufung auf Kant angeht, und besser wird sie nicht, wenn wir lesen, was der zweite Biograph Kants, Jachmann, über diesen Punkt sagt:

„Waren irgend eines Menschen Religionsmeinungen kalte Aussprüche der Vernunft; hat je ein Mensch alles, was Gefühl heisst, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen und alle fühlbare Gemeinschaft mit der Geisterwelt — — abgeleugnet; bestand je eines Menschen Gottesdienst blos in einem Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall. — Man wird weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverhohlen erklärt und versichert, dass keins seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, dass er nie einen mystischen Sinn damit verbinde, und er nichts

Digitized by Google

weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei. Bei der Gelegenheit tadelte er noch den Hang Hippels zur Mystik und erklärte überhaupt jede Neigung zur mystischen Schwärmerei für eine Folge und für ein Zeichen einer gewissen Verstandesschwäche.“ — —

Trotz alledem werden wir noch den zweiten Punkt zu untersuchen haben, ob nicht in der Lehre Kants sich dennoch Elemente finden, welche zu Gunsten der Mystik verstanden werden können. Dabei sehen wir nur auf die Grundgedanken des fertigen Systems, nicht auf die Entwickelungsperiode, nicht auf Einzelcitate, nicht auf die zerstreuten Reflexionen und auf lose Blätter aus dem Nachlass. Liest man aus den Schnitzeln einer philosophischen Werkstatt das Passende zusammen, so kann man mit einigem Geschick und gutem Willen so ziemlich alles beweisen, was man wünscht. Auf die Vorlesungen über Religions-Philosophie, Metaphysik, Psychologie, die nicht von Kants Hand, sondern in den Collegien nachgeschrieben sind und nach langer Vergessenheit so viel Lärm gemacht haben, komme ich am Schluss noch mit einigen Worten zurück.

Wie steht es zunächst in der theoretischen Philosophie mit dem Ding an sich, dem Noumenon, der intelligiblen Welt?

Nach Kant sind alle Dinge und Vorgänge, einschliesslich unserer psychischen Zustände, Erscheinungen eines uns unbekannten Etwas, das mit unsern äussern Sinnen und unserem inneren Sinne in einer durch keine Kategorie ausdrückbaren Beziehung derart steht, dass Empfindungen zustande kommen, welche wir durch die in uns a priori vorhandenen reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit (die an sich nichts sind) neben und nach einander ordnen und durch die ebenfalls a priori gegebenen reinen Denkformen (die an sich leer sind) zu Gegenständen und zu einem gesetzmässig verknüpften Ganzen zusammenfassen, welches Natur heisst. Die Erscheinungswelt ist also für uns wirklich, weil wir selbst sie schaffen. Für andere vernünftige Wesen, die Kant mit seinem Jahrhundert auf anderen Weltkörpern nicht nur für möglich, sondern sogar für sehr wahrscheinlich hielt, kann es je nach deren Sinnlichkeit unzählige andere Erscheinungswelten geben, die alle empirische Realität haben. Die wirklich wirkliche Welt aber, oder das Ding an sich, oder die Dinge an sich könnte nur eine Vernunft erkennen, bei der Anschauung und Denken zusammenfallen, von der wir uns aber nicht die geringste Vorstellung machen können. Es kann auch die Möglichkeit, zwar nicht bewiesen, aber doch angenommen werden, dass es ausser den Dingen an sich noch andere, eigentliche Noumena giebt, denen gar nichts in der Erscheinungswelt correspondiert, und wenn man sich alle Noumena durch eine gesetzmässige Beziehung verbunden denkt, so entsteht die intelligible Welt. Die Noumena haben aber für uns nur negative Bedeutung, d. h. es lässt sich so wenig als die


Digitized by Google

Möglichkeit, so auch nicht die Unmöglichkeit von Dingen beweisen, welche nicht Objekte unserer sinnlichen Anschauung sind. Das ist alles was gesagt werden kann. Also, wohlbemerkt! auch die psychischen Zustände sind Erscheinungen, auch das Bewusstsein des Ich, auf das jene sämtlich bezogen werden, ist ein Phänomen. Das Ich selbst, das sogenannte transcendentale Subjekt, ist ein ganz unbekanntes Etwas, auf das die Kategorieen keine Anwendung finden; ob es ein einzelnes Ding, ob es beharrlich, einfach ist, in einem räumlichen Verhältnis steht u. s. f., davon wissen wir gar nichts. Emil Arnoldt hat das Kantische Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich, sowie von Physischem und Psychischem meines Erachtens sehr zutreffend wie folgt präzisiert: „Die Affektion unserer leiblichen Organe durch bewegte Materie ist ein blosses Phänomen, dem ein uns unbekannter und für uns unfassbarer, nicht sinnlicher Vorgang zu Grunde liegt, welcher zwischen dem an sich seienden Substrat unserer Seele und dem an sich seienden Substrat der Körperwelt zum Vollzug kommt. Das an sich seiende Substrat unserer Seele ist das unbekannte Wesen, dem wir das uns bekannte Denken und Anschauen zuschreiben; hingegen das an sich seiende Substrat der Körperwelt ist das unbekannte Wesen, dem wir die uns bekannten, Materie genannten Erscheinungen eines Ausgedehnten, Beweglichen, Anziehenden und Zurückstossenden, Undurchdringlichen und Teilbaren zuschreiben; ob aber jene Wesen wirklich zwei sind oder ein und dasselbe, und wenn Eines, dann ein Eins, welches die Vielheit nicht ausschliesst, d. h. ein solches Eins, auf das der Zahlbegriff keine Anwendung findet: Davon kann Niemand etwas wissen.“ Wir sehen hier — nebenbei bemerkt — dass auf dem Boden des Kantischen Denkens der Monismus sehr wohl möglich, wenn auch durchaus unerweislich ist, niemals allerdings der Spinozismus. Will nun Jemand behaupten, Kant habe das transcendentale Subjekt in Du Prels Sinne, diese „Hauptsäule der modernen Mystik“ anerkannt, so kann dies nach dem Obigen unmöglich zugestanden werden, und will Jemand sagen, Kant habe durch die Zulassung der Noumena — wenn auch nur in negativer Bedeutung — der Mystik, wenn er sie auch persönlich nicht mochte, doch wenigstens ein Feld der möglichen Entwickelung eingeräumt, so muss auch dies verneint werden; denn gesetzt auch, es gelänge der empirischen Psychologie, auf deren erst in den Anfängen stehende Entwickelung die Mystik besonders hofft, die unendlich verwickelten psychischen Prozesse unter allgemein giltige Gesetze zu bringen und auch die Anomalien, auf welche sich der Occultismus hauptsächlich gründet, in jene Gesetze einzuordnen, ja selbst durch „Verschiebung der Bewusstseinsschwelle“ ganz neue psychische Thatsachen zu entdecken: was wäre, nach Kant, anderes gewonnen als eine vermehrte Erkenntniss der Erscheinungswelt?

Digitized by Google

Dem Übersinnlichen würden wir ebenso nah und ebenso fern sein, wie heut und wie immer.

Wie aber steht es nun in der praktischen Philosophie?

Theoretisch hatte Kant die Möglichkeit der transcendentalen Freiheit durch seine Unterscheidung des Sensiblen und Intelligiblen gerettet. Ein und dieselbe Handlung eines vernünftigen Wesens, welche unter der Naturnotwendigkeit steht, sofern dieses Wesen als Phaenomenon zeitlich bedingt aufgefasst wird, kann widerspruchslos als frei gedacht werden, insofern jenes als Noumenon zeitlos betrachtet wird. Der empirische Charakter als die streng kausal verknüpfte Kette der Handlungen ist die zeitlich auseinandergezogene Erscheinung des intelligiblen Charakters, der sich durch eine zeitlose Freiheitsthat bestimmt. Die transcendentale Freiheit, theoretisch nur von negativer Bedeutung, wird positiv oder erlangt — in praktischer Absicht — objektive Realität als sittliche Freiheit d. h. als das Vermögen, dem durch die Vernunft gegebenen moralischen Gesetze auch gegen alle sinnlichen Triebe zu gehorchen, welches Können als unerlässliches Korrelat des Sollens mit diesem gegeben ist, „selbst wenn es in Wirklichkeit niemals geschähe“, wie denn in der That keine moralische Handlung — da es sich bei ihr um die Gesinnung handelt — erfahrungsmässig nachweisbar ist. Jedes vernünftige Wesen ist durch die ihm gestellte moralische Aufgabe Selbstzweck, und die Verbindung der vernünftigen Wesen zu einem Reich der Zwecke unter der Herrschaft des von ihnen selbst gegebenen Moralgesetzes ist der Endzweck der Welt. Da völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze, oder Heiligkeit, keinem vernünftigen Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkt seines Daseins zukommen kann, so ist der Endzweck nur unter Voraussetzung eines unendlichen Progressus und einer ins Unendliche fortdauernden Existenz der Persönlichkeit denkbar. Da wir bei einem unendlichen Progressus innerhalb der Zeitanschauung bleiben, so muss Kant, obwohl er es in den Hauptwerken nicht ausdrücklich sagt, der Meinung sein, dass der Tod uns nicht von der Sinnlichkeit befreit, sondern dass wir eine neue erhalten: also Seelenwanderung und Berührung mit Lessing. „Das heilige Oberhaupt im Reiche der Zwecke, der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze.“ Aber giebt es ein solches Oberhaupt? Ist es notwendig in dieser Geisterrepublik, in der jeder Bürger an der Gesetzgebung teilnimmt? Kant sieht sich, als er den Schlussstein setzen will, genötigt, das bisher sehr zurückgesetzte Verlangen nach Glückseligkeit doch als eine gegebene erste Thatsache anzuerkennen. Sittlichkeit zwar das oberste, aber doch nicht das ganze höchste Gut. Wer sich der Glückseligkeit würdig machte, ohne nach ihr zu streben, der muss, so fordert es

Digitized by Google

die Vernunft, sie im Verhältnis zu seiner moralischen Qualität erhalten. Bewirken aber kann dies nur ein oberster Urheber und Herr der Natur, ein höchstes Wesen mit moralischen Eigenschaften, ein heiliger, gütiger und gerechter Gott. Sein Dasein anzunehmen ist moralisch notwendig, damit das höchste Gut wirklich werde, wie das moralische Gesetz es verlangt.

Diese Grundzüge der praktischen Philosophie scheinen nun in der That mystische Elemente aufzuweisen: der mit dem kategorischen Imperativ gesetzte Freiheitsbegriff schlägt die Brücke ins Übersinnliche; der intelligible Charakter mit seiner ausserzeitlichen Freiheitsentschliessung ist ebenso, wie die wenigstens angedeutete Seelenwanderung nur unter der Voraussetzung übersinnlicher Individualitäten denkbar; die Verbindung der vernünftigen Wesen zu einem intelligiblen Reich der Zwecke, „die Idee eines Corpus mysticum der vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt, das darin bestehen soll, dass die freie Willkür dieser vernünftigen Wesen unter moralischen Gesetzen, sowohl mit sich selbst als mit jeder anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit hat": dies alles scheint genügenden Grund für eine mystische Auslegung zu geben. Aber wenn man genau zusieht, scheint es eben doch nur so, denn dies alles gilt — Kant wiederholt es bei jeder thunlichen Gelegenheit in der Kritik der praktischen Vernunft, wie in der der Urteilskraft — lediglich in praktischer Absicht; d. h.: Theoretisch lässt sich nichts darüber ausmachen; wollen wir aber in unser Leben Sinn und Zweck bringen, so werden uns theoretisch zulässige Hypothesen zu Postulaten, zu moralisch notwendigen Annahmen. Wir müssen glauben, weil wir handeln müssen. Das ist ja Kants unsterbliches Verdienst, dass er einerseits alle Schranken niederriss, welche eine sich selbst missverstehende Religion der Wissenschaft im Felde der Erfahrung setzen wollte und noch heute will, und dass er andrerseits das Gebiet des unerkennbaren Übersinnlichen dem Glauben vorbehielt. Die schweren Bedenken, denen die begriffliche Konstruktion der Postulate unterliegt, habe ich hier nicht aufzuweisen. Genug, dass Kant sie nicht zum theoretischen Gebrauch bestimmte. Auch keine mystische Operation kann jemals den Schleier heben, theosophische Schwärmerei höchstens die Pflichterfüllung beeinträchtigen; denn auch darüber lässt Kant keinen Zweifel, dass er Gewissheit vom Übersinnlichen der praktischen Bestimmung des Menschen nicht für zuträglich hielt. Erreichte die Mystik ihr Ziel, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, so würden die mehrsten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, wahrhaft sittliche, dem Gesetz unmittelbar geweihte Gesinnung könnte also nicht stattfinden. (Vgl. d. IX. Abschnitt der Dialektik der praktischen Vernunft.) — Man gestatte eine abschliessende Bemerkung: Die Metaphysik ist neuerdings

Digitized by Google

hier und da in Verruf gekommen: Die Einen, voll berechtigten Dankes, dass Kant die moderne Erkenntnistheorie entbunden hat, meinen, dass er damit die Metaphysik umgebracht habe, er, „der sein Lebenlang in diese Wissenschaft verliebt war," die Anderen versichern uns zum Trost, er sei im Grunde seines Herzens Mystiker gewesen. Die Wahrheit ist: Kant steckte die Grenzen des Erkennbaren ab und wies zugleich auf das darüber hinaus liegende Gebiet des nur Denkbaren hin, auf die Ideen, ohne welche die Menschheit nicht leben kann. Er war Metaphysiker. Metaphysik ist aber nicht Mystik, sondern nur eine ihrer Voraussetzungen. Die kritische Grenzbestimmung scheidet ihn von der letzteren unwiderruflich.

Nun noch ein kurzes Wort über jene nachgeschriebenen Vorlesungen, von denen Du Prel diejenigen über Psychologie mit einer längeren Einleitung „Kants mystische Weltanschauung" 1889 erneut herausgegeben hat, und die 1892 von Arnoldt in der Altpreussischen Monatsschrift und 1895 von Heinze in den Mitteilungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften eingehend behandelt worden sind. Die Datierung ist unsicher. Die bis jetzt vorliegenden Manuskripte weisen auf den Zeitraum von der Mitte der 70er bis in den Anfang der 90er Jahre. Sie sind, wenn es auch an kritischen Erinnerungen hier und da nicht fehlt, auf einen viel dogmatischeren Ton gestimmt als die Schriften, die früheren allerdings mehr als die späteren. Doch interessieren hier grade die aus den 90er Jahren, weil zu dieser Zeit das System in allen Teilen feststand, Widersprüche mit demselben also um so mehr auffallen. In diesen Vorlesungen sind u. a. — das ist ohne Weiteres zuzugeben — die beiden ersten Sätze der rationalen Psychologie, der der Substantialität und der der Simplizität der Seele, welche die Kritik der reinen Vernunft als Paralogismen nachweist, ohne Hinweis auf ihre Fehlerhaftigkeit vorgetragen. Das beständige logische Subjekt des Denkens ist fälschlich für das reale Subjekt der Inhärenz, die logische Einheit des Subjekts fälschlich für die wirkliche Einfachheit desselben genommen; hier liegt also ein offenbarer Widerspruch mit dem Hauptwerke vor, und Herr v. Lind hat nicht Recht, wenn er ihn läugnet. Mystiker wie blinde Verehrer Kants rufen nun einstimmig: Der Mann der absoluten Wahrheitsliebe kann nicht gesagt haben, was nicht seine Meinung war; also hat er seine Meinung geändert und das transcendentale Subjekt anerkannt, ist also Mystiker gewesen. Was werden wir dazu sagen?

Zunächst ist nicht erwiesen, dass die Zuhörer überall richtig verstanden und vollständig nachgeschrieben, Lücken nicht etwa durch die noch herrschenden Schulmeinungen oder aus Handbüchern ergänzt haben. Aber nehmen wir an, Kant habe wirklich so vorgetragen, so ist zu bedenken, dass er zumal im Anfang der


Digitized by Google

90er Jahre, wo die orthodoxe Reaktion in Blüte stand, so frei er sich auch als Schriftsteller bewegen mochte, doch als akademischer Lehrer Rücksichten nehmen musste und nahm; seine Verantwortung auf die berüchtigte Ordre Wöllners vom Jahre 94 beweist es. Sie mutet zwar nicht unwürdig, aber doch auch keineswegs heldenhaft an. Weniger der Entschluss zu gehorchen, als die Widerlegung der vom Standpunkte des Ministers aus begründeten Vorwürfe ist zu bemängeln. So mag er auch in dieser späteren Zeit — vielleicht halb unbewusst — beim Lehren der Jugend im freigesprochnen Worte sich mehr als das System eigentlich erlaubte, an die Handbücher gehalten haben, die er, den Bestimmungen entsprechend, seinen Vorträgen formell zu Grunde legte. Dabei kam die Kritik ins Hintertreffen. Er schob sie in den Collegien wohl auch absichtlich dahin; denn dort verfolgte er praktische Zwecke. Ihm, der selbst von der Willensfreiheit, der persönlichen Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes fest überzeugt war, kam es hier mehr darauf an, eine reine und durch den Vernunftglauben gefestigte Moralität zu befördern, als die Kritik und die Dialektik zu schüren, und da mag es denn wohl geschehen sein, dass er die theoretischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und für das Dasein Gottes so vortrug, als ob sie mehr zu garantieren vermöchten, als die blosse Denkbarkeit und Möglichkeit des Uebersinnlichen. — Füglich, was Kant nicht selbst geschrieben oder approbiert hat, kann nicht als seine Lehre gelten, wenn es den Hauptwerken widerspricht. Auch lässt sich leicht aus dem, was wir aus den letzten Lebensjahren von seiner Hand besitzen, der Beweis führen, dass er den kritischen Standpunkt in Wahrheit niemals wieder verlassen hat. --

Ich ziehe, rückblickend auf die Definition der Mystik, die Summe: Kants Weltanschauung enthält nur anscheinend, nicht aber in Wahrheit mystische Elemente. Die Pforten der übersinnlichen Welt sind dem Wissen stets verschlossen und nur dem vernünftigen Glauben geöffnet. Nur begriffliches Denken ist Philosophie, das Gefühl hat nichts mit ihr zu schaffen. Erfahrungen, die nur Einzelnen zugänglich sind, können keine wahre Wissenschaft begründen. Ihr Kennzeichen ist Allgemeingültigkeit. Von Geheimbünden wollte Kant nichts wissen; er hat nie einem angehört, so viel deren in seiner Zeit blühten. Herr der Natur wird der Mensch nur durch Erkenntnis ihrer Gesetze, die giltig sind, weil sein eigenes Denken sie construiert. Schwärmerei, Theosophie, innere Erleuchtung, Mystik in jeder Form verurteilt Kant unzählige Male als der Wissenschaft ebenso sehr als der Moral schädlich. Nur reine Vernunft ist beider Fundament:

Das war es, was ich feststellen wollte.

Ob die gänzliche Vernachlässigung der Gefühlsinstanz einerseits, der geschichtlichen Entwickelung andererseits, (die ja, wie

Digitized by Google

wir gesehen haben, von der ältesten bis auf die neueste Zeit auch die Mystik als ein stets wiederkehrendes Moment unseres geistigen Lebens nachweist), nicht diejenigen Schwächen sind, welche verhindern werden, dass Kants geniales System dauernde universale Bedeutung als Weltanschauung behauptet; ob nicht Herder einigermassen Recht hatte, als er am 28. Februar 1785 an Hamann schrieb: „Es ist sonderbar, dass die Metaphysiker, wie Ihr Kant, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen, und sie mit dreister Stirn so gut als aus der Welt leugnen. Ich will Feuer und Holz zusammentragen, die historische Flamme recht gross zu machen, wenn es auch abermals der Scheiterhaufen meines philosophischen Gerichts sein sollte. — Lass sie nur in ihrem kalten, leeren Eishimmel spekulieren!“ — — Das sind Fragen, welche durch die Erörterung des gestellten Themas wachgerufen werden, aber eine besondere Behandlung erfordern.

Digitized by Google

Ein altchristliches Glaubensbekenntnis.

„Nachdem ich mich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik des Spinoza. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben; genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzuthun." Das Schicksal wie vieler Philosophen wird doch mit diesem bekannten Worte Goethes charakterisiert! So las das Mittelalter den Aristoteles, so las die Romantik Spinoza und Böhme, so lasen vor Allem viele Jahrhunderte den Platon.

Keine Philosophie hat als Bildungsmittel eine solche Rolle in weitesten Kreisen gespielt, wie der Platonismus. Es liegt das an der merkwürdigen Grundstimmung, die ihn beherrscht: er bildet einen Übergang von der Mythologie zur Aufklärung, er ist eine Religion in der Form des vernünftigen Denkens. Denn Platons System ist eigentlich ein logisches, wie das Hegels und auch Spinozas; die Grundfesten der Wirklichkeit sind nach ihm die ewigen Begriffe. Dies ist eine Anschauung, die breiten Volksschichten unzugänglich bleiben musste; sie physikalisierten daher, wenn wir so sagen dürfen, das System; an die Stelle der ewigen Begriffe traten die Mächte und Kräfte als Mütter der Wirklichkeit. Dieser Dogmatisierung des Platonismus ging ein anderes, und minder spekulatives Verstehen Platons voraus, das moralistische; denn welchen Sinn man auch immer mit dem vieldeutigen Worte Idealismus verbindet, in jeder Bedeutung darf sich diese Weltanschauung auf Platon berufen. Dieser moralistische Platonismus fand seine wichtigsten Vertreter in christlichen Kreisen. Ja, es war im Grunde ein und dasselbe Bedürfnis, das diese Leute dem „Platonismus" und dem Christentume zuführte.

Die „Apologeten" sind bekanntlich die Hauptvertreter des moralistischen Platonismus. Es würde sich verlohnen, einmal nachzuforschen, wie sie und ihresgleichen eigentlich den Platon gelesen haben. Wahrscheinlich wird im Allgemeinen auf sie Goethes zu Anfang angeführtes Wort vortrefflich passen; im Übrigen bleiben individuelle Verschiedenheiten. Wir wollen hier ein vielleicht besonders ausgeprägtes Beispiel aus jener Zeit und Theologie

Digitized by Google

vorführen, das erst vor einigen Jahren ans Tageslicht gezogen ist und wohl die Kenntnis und das Interesse weiterer Kreise verdient: die Bekenntnisrede des Apollonius.

Von dem Martyrium eines Apollonius, der sich zur Zeit des Commodus (180—192 n. Chr.) vor dem römischen Senat zu verantworten hatte, wusste man durch Eusebius und Hieronymus. Der Prozess barg besondere juristische Schwierigkeiten in sich, die uns hier nicht interessieren. Im Jahre 1893 entdeckte dann der Engländer Conybeare in einer armenischen Martyriensammlung die Akten des Prozesses in der üblichen christlichen Bearbeitung, und Adolf Harnack machte uns (in den Sitzungsberichten der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften 1893 S. 731—746) mit denselben bekannt. Wir geben (nach dem Wortlaut bei Harnack) zunächst einen Auszug aus dem Martyrium selber.

Apollonius weigert sich, den Göttern zu opfern, „weil ich ein Christ bin und Gott fürchte, der Himmel und Erde geschaffen hat und nicht den eitlen Götzen opfere.“ Auf die Aufforderung, zu bereuen und beim Glücke des Kaisers Commodus zu schwören, antwortet er: „Höre mit Einsicht auf diese meine Antwort. Einer der gerechte und gute Thaten bereut, wahrlich ein solcher ist gottlos und hoffnungslos. Aber wer ungerechte Thaten und böse Gedanken bereut und sich ihnen nicht wieder zuwendet, ein solcher ist gottliebend und lebt der Hoffnung. Und jetzt habe ich die feste Absicht, das schöne und herrliche Gebot Gottes zu bewahren, welches ich von meinem Herrn Christus gelernt habe, der die menschlichen Gedanken kennt und sieht, was im Geheimen und öffentlich geschieht. Es ist besser, überhaupt nicht zu schwören, sondern friedfertig und wahrhaftig zu leben; denn der grösste Eid ist die Wahrheit, und deshalb ist es unziemlich, im Namen Christi zu schwören: aber um der Lüge willen ist das Misstrauen und um des Misstrauens willen der Eid da. Ich will wahrhaftig schwören bei dem wahren Gott, obschon wir auch den Kaiser lieben und für Seine Majestät Gebete darbringen.“ Als er nun opfern soll, fährt er fort: „Was die Opfer betrifft, so bringen wir, ich und alle Christen, ein unblutiges Opfer Gott dar, dem Herrn des Himmels, der Erde, des Meers und aller Wesen, zum Besten der geistigen und vernünftigen Ebenbilder (scil. Gottes), die von der göttlichen Vorsehung bestimmt sind, auf Erden zu herrschen. Deshalb beten wir gemäss dem Befehle des göttlichen Gebots zu dem, der im Himmel wohnt, der der alleinige Gott ist, damit jene mit Gerechtigkeit über diese Erde herrschen mögen, indem wir sicher wissen, dass von keinem andern, sondern allein von dem König, der alles in der Hand hält, von Gott, auch dieser Kaiser eingesetzt worden ist.“ Nach drei Tagen Bedenkzeit will er sich immer noch nicht der Senatssentenz fügen: „Ich kenne die Sentenz des allmächtigen Gottes; ich bin und bleibe gottver-

Digitized by Google

ehrend, und ich bete nicht an die Idole, die von Händen gemacht sind, die von Gold und Silber und Holz sind, die nicht sehen und hören, weil sie das Werk von Menschenhänden sind, und die wahre Verehrung Gottes kennen sie nicht. Aber ich habe gelernt, den himmlischen Gott anzubeten, und nur vor ihm niederzufallen, der allen Menschen den lebendigen Hauch eingeblasen hat und ihnen immerdar Leben spendet. Und ich werde meine Person nicht erniedrigen und in diesen Abgrund stürzen; denn es ist eine grosse Schande, vor den unwürdigen Dingen (Götzen) niederzufallen, und es ist ein Sklavendienst, die Nichtigkeit zu verehren; die Menschen versündigen sich, wenn sie solches anbeten. Ihre Erfinder waren Thoren, ihre Diener und Anbeter noch thörichter. Die Ägypter beten in ihrer Verirrung die Zwiebel an. Die Athener beten bis auf den heutigen Tag den von Kupfer gemachten Ochsenkopf an, und sie nennen ihn „„das Glück der Athener““; sie haben ihn auch aufgestellt auf dem berühmten Platz nahe beim Bild des Zeus und Herakles, damit sie zu ihnen beten. Nun, um was sind sie besser, als der getrocknete Thon und das gebrannte Gefäss? Sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Hände und greifen nicht, sie haben Füsse und gehen nicht, weil die blosse Form das Dasein nicht verbürgt. Ich glaube, dass auch Sokrates sich über die Athener lustig gemacht hat, wenn er bei der Platane, beim Hunde und trockenen Holze schwur. Die Menschen versündigen sich erstens gegen sich selber, indem sie sie (die Götzen) anbeten. Zweitens aber verleugnen sie Gott, weil sie die Wahrheit verkennen. — — Drittens versündigen sich die Menschen, wenn sie Menschen, Engel und Dämonen anbeten und sie Götter nennen.“ Der Senatsbefehl, fuhr er fort, könne sich doch dem Göttlichen nicht widersetzen; und Gott werde nach dem über alle Menschen verhängten Tode Gericht halten. „Aber zwischen Tod und Tod ist ein Unterschied. Deshalb sterben die Jünger Christi fortwährend, indem sie ihre Begierden kreuzigen und sie gemäss den göttlichen Schriften foltern; denn es giebt bei uns überhaupt kein schamloses Begehren und keine schmutzige Scene, kein lasterhaftes Auge, kein der Bosheit zugängliches Ohr, auf dass unsre Seelen nicht verletzt werden. Da wir nun solch ein Leben führen und freiwillig dem Guten nachkommen, so halten wir es nicht für verkehrt, für den wahren Gott zu sterben; denn indem wir leben, leben wir für Gott und ertragen die Marterung für ihn, auf dass wir nicht grausam den ewigen Tod sterben. Wir wollen uns auch nicht grämen über die Einziehung unseres Vermögens, weil wir wissen, dass wir, ob wir leben oder sterben, des Herrn sind. Es kann Fieber oder Gelbsucht oder eine andere Krankheit dem Menschen den Tod bringen. Ich kann annehmen, dass ich an einer solchen Krankheit stürbe.“ — Der Präfekt sagte: „So bestehst Du auf Deinem Tod?“ — Appollonius antwortete: „Ich will in

Digitized by Google

Christus leben, fürchte indessen auch den Tod nicht wegen der Liebe, die ich zum Leben habe; denn es giebt nichts Schätzenswerteres, als das ewige Leben, welches die Mutter der Unsterblichkeit der Seele ist für die, die hier ein edles Leben geführt hat.“ Das verstand der Präfekt nicht. Darauf verweist Apollonius ihn mit einem an Platon, Rep. VI, 508 erinnernden Wort auf die Erleuchtung durch den Logos. Dann gedrängt, kurz seine Anschauung zu entwickeln, sagt er: „Das Wort Gottes, des Erlösers der Seelen und der Leiber, wurde Mensch in Judäa, vollbrachte alle Gerechtigkeit und wurde mit göttlicher Weisheit herrlich erfüllt. Er lehrte die wahre Religion, die für die Menschenkinder passend war, und den Anfang der Sünde zum Schweigen zu bringen; denn er lehrte, den Zorn zu bändigen, die Begierde zu mässigen, die Sinnenlust zu mindern, die Sorge zu verscheuchen, mitleidig zu sein, die Liebe zu pflegen, die Eitelkeit abzulegen, keine Rache zu üben, nicht rachsüchtig zu sein, den Tod zu verachten — aber nicht mit Ungerechtigkeit, sondern indem man sich gegen die Ungerechten geduldig erweist, den göttlichen Gesetzen zu gehorchen, die Könige zu ehren, Gott anzubeten, an die unsterbliche Seele, die in Gott ist, zu glauben, das Gericht nach dem Tode zu erwarten, auf Belohnung nach der Auferstehung zu hoffen, die den Frommen von Gott verliehen wird. Das alles lehrte er mit Worten und Thaten mit grosser Standhaftigkeit, und nachdem er von allen für die Wohlthaten, die er that, gepriesen war, wurde er zuletzt getötet, wie auch vor ihm die Weisen und Gerechten; denn die Gerechten sind den Ungerechten verhasst; wie auch die göttliche Schrift sagt: „„Lasst uns den Gerechten binden, denn er ist uns ein Ärgernis.““ Aber auch einer von den griechischen Weisen hat gesagt, dass der Gerechte leiden wird, verspien und gekreuzigt werden. Wie die Athener das ungerechte Todesurteil aussprachen und abgaben, vom Pöbel überredet, so haben auch zuletzt die Ungerechten das Todesurteil ausgesprochen, indem die Ungerechten neidisch gegen ihn geworden sind, wie auch gegen die Propheten, die vor ihm gelebt haben, die inbezug auf ihn vorausgesagt haben, dass er kommen und allen Gutes thun und alle Menschen durch seine Tugend überreden wird, Gott den Vater, den Schöpfer aller (Dinge) anzubeten: an den wir glauben und vor dem wir uns niederwerfen; denn wir haben von ihm fromme Gebote erlernt, die wir nicht kannten, und wir werden fernerhin nicht irre gehen, sondern wir leben ein sittliches Leben und hoffen auf das Jenseits.“ — Der Vorsitzende sagte: „„Ich glaubte, dass du in der Nacht von deiner Ansicht abgekommen wärest.““ Apollonius sagte: „Und ich erwartete, dass deine Gedanken in der Nacht sich ändern, die Augen deiner Seele durch meine Antworten geöffnet würden und dass dein Herz Frucht trüge, sodass du Gott den Schöpfer aller (Dinge) verehrest und nur zu ihm unter Almosenspenden betest: denn (Almosen) ist ein unblutiges und heiliges Opfer vor

Digitized by Google

Gott (und) eine Gabe an die Menschen, dargebracht durch Menschenhand." Zu seinem Bedauern muss nun der Präfekt den Apollonius zum Tode verurteilen, er verhängt aber die mildeste Todesart, die Enthauptung.

Obwohl diese Aussagen des Apollonius im Wesentlichen nur das Bild bestätigen, das wir von dem Christentum der gebildeten Stände des 2. Jahrhunderts haben, ist sie doch wertvoll als ein ungewöhnlich individuell ausgeprägtes Zeugnis. Wir sehen in die Seele eines vornehmen Mannes jener Zeit hinein, erkennen, welche Fragen ihn bewegen und welche Gründe ihn dem Christentume zugeführt haben. Der Satz, der Platonismus sei der einzige wirklich philosophische Gedanke der ganzen Antike gewesen, liesse sich vielleicht ohne Mühe verteidigen. Aber gar in der Kaiserzeit, welche elenden Probleme bewegten die gebildete Welt! Man denke an die stoischen Spitzfindigkeiten in Beziehung auf das höchste Gut oder ihre Deklamationen über die Unabhängigkeit des Weisen! Und damals war es vielleicht auch weniger die philosophische Seite des Platonismus, welche die besseren Köpfe anzog, als das Äusserliche, Persönliche an ihm — alles das, was sich in dem Namen des Sokrates zusammenfasst. Irren wir nicht, so hat auch Apollonius sich in die Sokratesrolle hineingelebt. Erinnert nicht die letzte Antwort an den Präfekten recht an des Sokrates Auftreten vor seinen Richtern? Er führt ja auch zweimal selbst den Sokrates als sein Vorbild an und zitiert jene berühmte Stelle aus dem 2. Buche von Platons Republik über das Schicksal des Gerechten, bei der Platon sicherlich an seinen wunderbaren Lehrer, die spätere Kirche aber an den ihrigen dachte. Bei Apollonius scheint eine Andeutung auf ein tieferes Verständnis Platons hinzuweisen: er nennt das ewige Leben die Mutter der individuellen Unsterblichkeit. Das ist vielleicht der platonische Gedanke von der primären Wirklichkeit der Idee, des Allgemeinen, und der abgeleiteten des Einzelnen. Man setze an die Stelle des ewigen Lebens die Weltseele, und man erhält eine echte platonische Anschauung. W.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Fürstenau, Dr. Hermann, Johann von Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und von der Stellung der weltlichen Gewalt. IV, 117 S. gr. 8⁰. Berlin 1900, R. Gaertners Verlagsbuchh. (Hermann Heyfelder). 2,80 M.

Nachdem lange Zeit Wiclif durch Hus in den Schatten gedrängt war, hat Loserth bekanntlich die beiden ins rechte Verhältnis gesetzt, vor allem aber erscheint Wiclif seit den Veröffentlichungen der Wyclif-Society in seiner ganzen Grösse, als „einer der reichsten Geister, die England jemals besessen und als der einzige in Wahrheit bedeutende Reformator vor der Reformation" (Loserth zitiert bei Fürstenau S. 3). Wie originale und kräftige Gedanken in ihm lebten, zeigt Fürstenau an einem Punkte, an dem die man möchte sagen weltgeschichtliche Bedeutung des Mannes in die Augen springt. Die Untersuchung, die F. angestellt hat, ist sehr verdienstvoll. Sie zeugt von gründlicher Durcharbeitung der einschlägigen Schriften des englischen Reformators, ist sehr klar geschrieben und erschöpfend innerhalb der gezogenen Schranken. Der Leser hat das angenehme Gefühl, von einer sicheren Hand von Etappe zu Etappe geführt zu werden. Besonders zu loben ist, dass der Verfasser nicht der Versuchung, zu systematisieren und harmonisieren, erlegen ist, sondern die einzelnen parallel laufenden oder auch divergierenden Gedanken W.'s klar und scharf herausstellt. Dies zeigt sich gleich in der Einleitung, in der F. von der verschiedenen Bedeutung des Begriffs ecclesia oder „chirche" bei W. handelt. Es ergiebt sich, dass dieser bei den uns hier interessierenden Erörterungen nicht den ihm eigenen auf die Prädestination gegründeten Begriff der Kirche — congregatio praedestinatorum lautet seine bekannte Definition — im Auge hat, sondern in der Regel hier gut mittelalterlich ecclesia auffasst als den die ganze Menschheit umspannenden geistlich-weltlichen Universalverband; nicht neben, sondern nur innerhalb dieser allumfassenden ecclesia können die Nationalkirchen und Staaten ihren Platz haben. Auch in dem folgenden 1. Hauptabschnitte: „Wiclifs Lehre von der Einteilung der Kirche" muss F. gleich zu Anfang zwieträchtige Gedankengänge bei W. konstatieren. Er teilt die Kirche (immer in dem eben angegebenen Sinne) doppelt ein: in Klerus und Laien — damit auf dem Boden der Kirchenlehre bleibend, wenn er auch besonders nach Aufnahme des Kampfes gegen die Transsubstantiationslehre auf Aufhebung dieses Unterschieds losstrebt — und in clerus, domini seculares (der König und alle Personen vom König abwärts bis zu den Rittern) und vulgares oder laboratores (alle nicht zum Klerus gehörigen und unter den Rittern stehenden

Digitized by Google

Personen) — damit die weltlichen Herren aus der bisher dem Klerus als herrschendem Stand gegenüberstehenden grossen, unterschiedslosen Masse der Laien emporhebend und als einen gleichfalls mit besonderen Rechten ausgestatteten Stand neben ihn stellend. Sehr interessant, vorsichtig und klar sind nun auch die im 2. Hauptabschnitt vereinigten Untersuchungen über W.'s Ansichten von Ursprung und Stellung der weltlichen Gewalt, ganz besonders aber die über W.'s Lehre betreffs der Verpflichtung der Unterthanen zum Gehorsam gegen ihren Herrscher und über die Frage seiner Stellung zum Grundsatz der Volkssouveränität. Auf dem sog. Erdbebenkonzil (Mai 1382) wurde mit anderen Sätzen W.'s auch der verurteilt, quod populares possint, ad eorum arbitrium, dominos delinquentes corrigere. Danach müsste W. als Verteidiger der Volkssouveränität in ihrem vollsten Umfange gelten, und wir müssten seinen Gegnern bis zu einem gewissen Grade beipflichten, die ihn für den furchtbaren Bauernaufruhr von 1381 verantwortlich machten. W. hat jedoch diesen Satz als eine Erfindung seiner Feinde, der Bettelmönche (iners pictatia a fratribus adinventa), bezeichnet. Hatte er das Recht dazu? F. untersucht das mit grösster Gewissenhaftigkeit. Sehr schön ist, was W. über den Beruf des Königs und der weltlichen Obrigkeit lehrt. Eine gleich hohe Auffassung ist erst in den Schriften der deutschen Reformatoren wieder zu finden (S. 116).

Zwickau i. S. **Otto Clemen.**

Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Eine neue Erkenntnistheorie von Ernst Fr. Wyneken, Dr. phil. XVI u. 446 S. gr. 8°. Heidelberg 1901, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 15 M.

Der Titel dieses Buches erinnert in seinem ersten Teil an die immer gleichbleibende unaufhebbare Schranke, die Kants Vernunftkritik 1781 als diejenige aller menschlichen Forschung und Wissenschaft erkannt hat; in seinem zweiten Teil aber an dasjenige, was sein Verfasser in seiner Inaugural-Dissertation „Das Naturgesetz der Seele oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese" schon 1869 gefunden zu haben meint. Das Buch selbst aber hat nach einer Ankündigung, die ihm vom Verleger beigelegt ist und deren Inhalt der Verfasser bestätigt, zum Ziel „eine Widerlegung von Kants Kritik der reinen Vernunft, die doch zugleich eine Rechtfertigung, weil Fortführung derselben ist." Für diese Bezugnahme auf Kant war der Beweggrund nach S. VII, dass in unserer Zeit „alle spekulative Wissenschaft immer wieder und wieder auf den Weisen von Königsberg zurückkommt".

Es dürfte jedoch nicht viele Leute geben, die aus dem Buche selbst einen deutlichen, bestimmten Begriff sowohl von der hier behaupteten Widerlegung wie von der darin angeblich zugleich enthaltenen Rechtfertigung, weil Fortführung zu gewinnen vermögen. Das liegt an der Darstellung, der man nicht ebenso wie dem Inhalte anmerkt, dass sie das Ergebnis anhaltender, vieljähriger Beschäftigung


Digitized by Google

und Überlegung ist. W. meint im Vorwort S. IV f., wenn er nur für den kleinen Kreis der Philosophieprofessoren und anderer Kenner der Geschichte der Philosophie hätte schreiben wollen, würde er kürzer, knapper, mit Auslassung der meisten Zitate und vieler überleitender Mittelglieder u. s. w. geschrieben haben. War aber so zu schreiben nicht gerade einem grösseren Leserkreis gegenüber noch dringender geboten? In der That hätte statt einer mühseligen Auseinandersetzung mit Kant und seinen Kritikern unter vielen anderen Schriftstellern vielmehr eine knappe, fliessende Darlegung der Meinungen des Autors selbst gegeben werden sollen.

Von dem Unternehmen des Verfassers dürfte das Folgende einen ungefähren, wenn auch keineswegs erschöpfenden Begriff gewähren.

Bei den von der Naturwissenschaft angenommenen Atomen und Molekülen kann man nicht stehen bleiben; nicht etwa darum, weil sie blosse Hypothesen sind, da einer Hypothese ja dadurch, dass sie sich für die Erklärung von Naturerscheinungen fruchtbar erweist, zu immer grösserer Gewissheit verholfen werden kann, sondern weil sie unserem Denken nicht genug thun. Dieses verlangt letzte, wirklich unteilbare Teile für die Teilung des Stoffes. Im gesamten Erfahrungsgebiete aber ist uns nur ein einziger Gegenstand als ein wirklich unteilbarer bekannt, nämlich unsere Seele als unteilbare Bewusstseinseinheit. Daraus ergiebt sich die Notwendigkeit der Hypothese, dass es Seelen sind, welche der Erscheinungswelt zu Grunde liegen.

Mit dieser Annahme von Monaden, die W. so an Stelle der blossen „Fiktionen“ der Naturforscher, der Atome, setzt, stehen wir allerdings erst auf der Schwelle des von ihm unternommenen „neuen philosophischen Systems“, das von älteren am meisten an Lotze, gerade auch in dessen Abweichung von Leibniz und Herbart, erinnert. Die Verhältnisse solcher Monaden zu einander und deren gegenseitige Einwirkungen auf einander als Kräfte, ein Überwältigtwerden, ein Überwältigen und ein Gleichgewicht, alles äussere bezw. objektive Lagen, werden nun schon nach des Verfassers „Naturgesetz der Seele“ von 1869 innerlich bezw. subjektiv als Fühlen, Wollen und Erkennen erlebt. So nun also ist in dem „neuen System“ die unerschöpfliche Fülle äusserer und innerer Welterscheinungen abzuleiten, damit aber das „Ding an sich“ s. z. s. „festzulegen“, oder dürfen wir vielmehr sagen: hinauszubugsieren und abzuthun? Hierauf indessen können wir an dieser Stelle nicht weiter eingehen, sondern müssen auf das Buch selbst verweisen.

Wir wollen uns hier auch keinen Erwägungen darüber hingeben, ob wir mit dem Übertreten der Schwelle dieses Systems nicht in das luftige Gebäude einer blossen kalt vernünftelnden Dichtung eintreten würden, dessen es doch für keinerlei wertvolle Zwecke der Menschheit, sei es des blossen Erkennens, sei es des Lebens und Schaffens, bedarf.

Nicht unterdrücken aber können wir ernste Zweifel daran, dass es irgend berechtigt war, solche Monadologie als eine Fortführung von Kants Kritik der reinen Vernunft zu bezeichnen. Wehrt doch Kant


Digitized by Google

in dieser mit grösstem Nachdruck gerade den Versuch ab, blosse Denknotwendigkeit schon für eine Erkenntnis von wirklichen Gegenständen, so z. B. von einer Seele, die von allem Körperlichen durchaus verschieden wäre, auszugeben und geltend zu machen. Er sah in diesem Vorgehen eine schwere Gefahr für ernste gründliche Naturforschung, die sich nicht schon mit blossen Gedankendingen begnügen darf. Einen scharf treffenden Ausdruck des Gegensatzes zwischen einer auf gründliche Erkenntnis ausgehenden Wissenschaft und Philosophie und andererseits einer blossen reinen Vernunft, einem puren Denken finden wir z. B. in Kants Kritik des 2. Paralogismus der transscendentalen Psychologie in dem Satze: „Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht (schon) eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst."

Auf die Übertragung aber eines in dieser Weise angefochtenen und abgewehrten Seelenbegriffs auf letzte Teile einer Erscheinungswelt findet Anwendung, was Kant schon $1\frac{1}{2}$ Jahrzehnte vor der Vernunftkritik 1766 in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" im ersten Teile aussprach: „Man kann die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgnis, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können."

Hiernach nun ist unser Urteil, dass eine Monadenlehre wie die von dem Verfasser aufgestellte gewiss nicht eine Weiterführung von Kants Kritik der reinen Vernunft ist, zu der sie vielmehr in schroffem Gegensatz steht. Dagegen mag sich diese Monadologie wohl zur Grundlage für eine „rationale Orthodoxie" eignen, die W. S. 7 als zweite Fortsetzung seines vorliegenden Buches in Aussicht stellt.

Am Schluss soll nicht die Anerkennung unterlassen werden, dass sich in dem besprochenen Buche, das von einer vielseitigen Belesenheit Zeugnis ablegt, manche feine und scharfsinnige Bemerkungen finden, die aber bei der erwähnten nicht ganz glücklichen Art der Darstellung leider nicht recht zur Geltung kommen.

Dresden-Blasewitz. **H. Romundt.**

Der vor Kurzem erschienene neunte Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, dritte Aufl. Lpz., J. C. Hinrichs 1901 (vgl. M. H. der C.G. 1901 S. 49) umfasst die Artikel Jesus Christus — Kanon Muratori. Es finden sich auch in diesem Bande sehr zahlreiche Artikel historischer Natur (z. B. über sämtliche kirchenhistorisch merkwürdige Persönlichkeiten, welche die Namen Johannes, Innocenz und Julius tragen), aber im Ganzen wenige grössere Aufsätze, welche das Arbeitsgebiet der C.G. näher berühren. Wir erwähnen von solchen hier den vortrefflichen und eingehenden Artikel Karl Benraths (Königsberg i. Pr.) über Inquisition (Inquisitio haereticae pravitatis), der durch eine genaue Literaturübersicht besonders wertvoll wird, ferner den Aufsatz Heglers über David Joris, der sich wiederum durch Sachkenntnis auszeichnet,

Digitized by Google

den Artikel Johanniter von Uhlhorn, Kabbala von D. August Wünsche, der sehr ausführlich ausgefallen ist, und Illuminaten von P. Tschackert in Göttingen. Was wir früher (s. M. H. der C.G. Bd. VIII S. 304 ff) über den Artikel desselben Verfassers „Freimaurer“ gesagt haben, trifft zum Teil auch dessen jetzige Arbeit: sie ruht in wichtigen Punkten auf den Arbeiten und Urteilen des bezüglichen Artikels des Jesuiten Raich in Wetzer und Weltes Kirchen-Lexikon (s. v. Illuminaten). Auffällig ist, dass jetzt (1901) die Freimaurer von Tschackert eine weit bessere Note bekommen als im Jahre 1899, wo er seinen erwähnten Artikel schrieb. Keller.

In der „Burschenschaftlichen Bücherei“ (Herausgeber Dr. Hugo Böttger) Bd. I Heft 7 behandelt **Dr. Adolf Langguth** in Berlin (A. M. der C.G.) „die Bilanz der akademischen Bildung“ (Berlin W. Carl Heymanns Verlag 1901). Es ist dringend erwünscht, dass die Zustände unserer Universitäten und der akademischen Bildung, an der die gesamte Nation in hohem Grade interessiert ist, immer wieder unter die Sonde genommen und zum Gegenstande der Untersuchung gemacht werden, wie es in der Langguthschen Schrift aus guter Sachkenntnis heraus und mit rückhaltslosem Wahrheitssinn geschieht. „Man scheint häufig aus dem Auge zu verlieren,“ sagt Langguth (S. 48) mit Recht, „dass der Zweck der Universitäten zunächst nicht der Vortrag der gelehrten Ansichten des einzelnen Professors, so wertvoll dies auch sein dürfte, sondern die einheitliche Ausbildung der jungen Leute zu einer sie erhebenden, grossen und klaren Weltanschauung ist.“ Der Verfasser ist mit Bernheim (die gefährdete Stellung der Universitäten) der Ansicht, dass eine Universitäts-Pädagogik nötig ist; aber mit Grund weist er auch darauf hin, dass die bedeutenden Spezialisten, die an grösseren Hochschulen lehren, vielfach nicht die in sich geschlossene klare und grosse Weltanschauung besitzen, die sie auf die jungen Leute übertragen könnten; wie sollen da die letzteren, ihre Schüler, eine solche gewinnen und sich für sie begeistern, wie es noch im Anfang des 19. Jahrhunderts der Fall war? „Früher“, sagt Langguth S. 54, „erwartete die Nation in allen Fragen und Angelegenheiten des Staates und der Kirche die Führung von den Universitäten.“ Daher standen sie auch Jahrzehnte hindurch in schweren äusseren Kämpfen. „Gegen sie waren jene Gewaltmassregeln gerichtet, denen die Liebe zum Vaterlande und zur Freiheit als staatsgefährliche Regungen galten . . .“ Mit Recht hebt Langguth den grossen und wichtigen Anteil hervor, den gerade die deutsche Burschenschaft an diesen grossen Kämpfen um eine neue Weltanschauung genommen hat. Um so mehr ist es zu bedauern, dass die alten Kämpfer heute zurückgetreten sind, und dass die Führung in andere Hände übergegangen ist. Keller.

Digitized by Google

Nachrichten und Bemerkungen.

Unsere Leser wissen, dass wir in diesen Heften das Wort **Weltanschauung** oft gebraucht haben. Da heute mit dem im übrigen sehr treffenden Ausdruck vielfach Missbrauch getrieben wird, so ist eine Begriffsbestimmung wohl am Platze. Was bedeutet das Wort Weltanschauung? Es bedeutet mehr als der blosse Ausdruck Philosophie, aber begreift den Sinn dieses Wortes in sich; es deckt sich auch nicht mit dem Begriff Religion, aber die Religion ist ein Bestandteil dessen, was wir Weltanschauung nennen. Es giebt keine echte Weltanschauung ohne Religion und ohne Glauben, ja der Glaube und die Vorstellung von den höchsten und letzten Dingen ist der Kern der Weltanschauung; sie umfasst ebenso die philosophische Erkenntnis der Welt wie der Menschenseele (die doch ein Teil der Welt ist), wie den Glauben, der den Antrieb unseres Handelns bildet und der die Grundlage unserer Sittenlehre ist. Die C.G. ist weder eine philosophische, noch eine religiöse, am wenigsten aber etwa eine ethische Gesellschaft: wohl aber besteht sie aus Männern, die sich in einer verwandten Weltanschauung zusammengefunden haben, eben in der Weltanschauung, die in Comenius, Leibniz, Fichte und Kant einige ihrer hervorragendsten Vertreter besitzt.

Das **Wesen des Glaubens**, auf dem die religiöse Weltanschauung sich aufzubauen pflegt, wird von zahllosen Vertretern der Wissenschaft in unbegreiflicher Weise verkannt. Der Glaube an Atome oder an Äther, von welchem unsere Naturforscher so fest durchdrungen sind, dass sie alle ihre wissenschaftlichen Lehren darauf aufbauen, gilt ihnen als berechtigt und notwendig, ja als logisch, obwohl keine menschliche Erfahrung je Atome oder Äther aufgezeigt hat oder aufzeigen wird. Sagt man ihnen aber, dass der Glaube an Gott sich aus der Weltbetrachtung und der Eigenart der Menschenseele mit gleicher Notwendigkeit ergiebt und dass wir zur Erklärung alles Seins dieser „Prämisse“ oder dieses „Postulats“ ebenso sehr bedürfen, wie sie ihrer Postulate und Prämissen, so wollen sie das nicht gelten lassen. Männer wie Häckel, die sich zu förmlichen Religionsgründern aufwerfen, behaupten, der Glaube, den sie lehren, (es ist doch nichts anderes als ein Glaube, oft ein haarsträubender Glaube), sei lediglich Wissenschaft, lediglich Erfahrung und keine Religion. Man kann solche Behauptungen nur verstehen, wenn man annimmt, dass sie über die wahre Natur des Glaubens und der Religion ganz unrichtige Vorstellungen an die Sache heranbringen, um die es sich handelt.

Digitized by Google

Der Bruderbund, als welcher die älteste Christenheit in der Geschichte erscheint, war (wie wir dies schon früher ausgeführt haben[1]) auf der Idee der **Persönlichkeit** und der **Freiheit** aufgebaut. Die freie Selbstbestimmung und Entwicklung der persönlichen Eigenart war die Vorbedingung für das Wachstum des Senfkorns, mit dem Christus das Gottesreich verglichen hatte. Was für die Persönlichkeit des Einzelnen als Grundgesetz gilt, das gilt natürlich auch für die Stämme und die Völker: auch ihre beste Kraft ruht in der Entwicklung ihrer Eigenart, die nur in der Luft der Freiheit gedeiht. Es ist merkwürdig, dass an diesen Grundsätzen auch alle diejenigen Richtungen festgehalten haben, deren geistige Zusammenhänge mit den altchristlichen Zeiten wir auch sonst nachweisen können, und zwar sowohl der Weltbund der Akademien wie die altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte. Ausserordentlich tief war der Gegensatz, der sich in dieser grundlegenden Frage zur Welt-Kirche des römischen Kaiserreichs seit dem vierten Jahrhundert herausstellte. Die Universalmonarchie und die Universalkirche forderten grundsätzlich von dem Einzelnen wie von den Völkern das Opfer der Persönlichkeit, der Eigenart und der Freiheit; wo sie gelegentlich etwas anderes zuliess, da „tolerierte" sie nur die Freiheit, weil sie es nicht hindern konnte; wo sie die Macht besass, da vernichtete sie Persönlichkeit und Nationalität zum Vorteil des grossen internationalen Gottesstaates, der ihr als Ideal vorschwebte. Ein wesentlicher, ja einer der wesentlichsten Teile der Freiheit, wie sie Christus gelehrt und gefordert hatte, war die Gewissensfreiheit; deshalb haben die rechten Nachfolger des altchristlichen Bruderbundes sie von je als eins der wichtigsten Stücke ihres Glaubens hingestellt und verteidigt; im Gegensatz hierzu bezeichnet die Weltkirche seit dem vierten Jahrhundert die Gewissensunfreiheit als ein Stück ihrer Lehre, an die sie die Seligkeit bindet, und noch Papst Pius IX. hat im Jahre 1864 feierlich erklärt: „Wer behauptet, ein Mensch dürfe diejenige Religion annehmen und bekennen, die er nach bestem Wissen für wahr hält, der sei gebannt." (Syllabus 5, 15.)

Viele heutige Historiker, soweit sie nicht Kirchen-Historiker sind, verschliessen absichtlich oder unabsichtlich ihre Augen vor der Bedeutung, welche die **Religion** (nicht etwa bloss die Kirche) für die gesamte Gestaltung (auch die politische) der menschlichen Gesellschaft besitzt. Da ist es denn eine höchst wichtige und erfreuliche Thatsache, dass sich endlich einmal ein geistvoller Geschichtsschreiber gefunden hat, der in diesem Punkte tiefer sieht, nämlich Houston Stewart Chamberlain in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" (München 1900). Mit Recht nennt er Religion und Kirche gleichsam das innerste Rad in dem grossen Uhrwerk nationalen Lebens und erkennt in ihr den Faktor, der die Kultur eines Volkes am mächtigsten fördern oder es zu Grunde richten kann. Aber es ist bezeichnend, dass dieser Forscher kein zünftiger Historiker ist und nicht im Banne der

[1]) Ludwig Keller, Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Vortrag, gehalten zu Berlin am 20. April 1887. Berlin, Mittler & Sohn. 1887. S. 20.


Digitized by Google

Überlieferung steht. Es ist bestimmt zu erwarten, dass die Hochschul-Historiker diese Dinge nach wie vor den Kirchen-Historikern überlassen werden.

Das mit warmer Begeisterung geschriebene Urteil über **Luther,** welches Chamberlain in seinem Werke (Grundlagen des 19. Jahrh. 2. Aufl. München 1900. II, 840 ff.) niedergelegt hat, berührt sich in vielen wichtigen Zügen mit demjenigen Urteil, das wir hier und anderwärts mehrfach ausgesprochen haben und das Chamberlain, wie sein Zitat (S. 842) beweist, gekannt hat: Luther ist es gewesen, der die deutsche Nation aus der verhängnisvollen Umarmung der theokratischen Weltmacht losgelöst und damit die gewaltigste That der neueren Geschichte vollbracht hat. Diese Erkämpfung der nationalen Unabhängigkeit und diese Befreiung von dem Joche geistiger Knechtschaft, wie sie seit der Einführung des Beichtzwanges im 13. Jahrhundert (der den Einzelnen dem Priester bedingungslos auslieferte und dessen Herrschaft in den Familien derart begründete, dass der Geistliche nahezu in jedem Hause an die Stelle des Vaters trat) bestand, war eine politische That und ein Sieg des Nationalismus über den Imperialismus; mit gutem Grund ist von je (auch Ranke thut es ja) das Auftreten Luthers als eine Revolution, als eine kirchlich-politische Empörung bezeichnet worden. Das ist eben Luthers gewaltige Leistung, dass er die Sache nicht lediglich als eine religiöse Frage aufgriff, wie es die meisten seiner Vorläufer gethan hatten, sondern als eine politisch-kirchliche und nationale; in dieser Thatsache liegt das Geheimnis seiner weltumgestaltenden Erfolge. Und er liess es keineswegs bloss bei der Auflehnung bewenden, er baute zugleich zwei mächtige Pfeiler auf: eine neue Kirche und eine neue Schule. Mit vollem Recht sagt Chamberlain: „wie fühlt man den warmen Herzschlag des prächtigen Germanen jedesmal, wenn Luther auf Erziehung zu sprechen kommt.“ Auch hierin liegt ein deutlicher Beweis des politischen Scharfblicks, der ihm eigen war. Aber — fährt Chamberlain fort — „der schwache Punkt war bei Luther seine Theologie“. Er hat „in der Gottesgelahrtheit die Mönchskutte niemals völlig abgeworfen“. Chamberlain beruft sich mit Recht auf zwei der grössten Theologen der Gegenwart, Paul de Lagarde und Adolf Harnack. Allerdings kann Chamberlain diesen Mangel, vom politischen Standpunkt aus betrachtet, nicht als solchen anerkennen. Denn „indem Luther ihnen (d. h. den Fürsten und Magistraten, die in der römischen Kirche aufgewachsen waren und unter ihrem Zauber standen) eine „Doublette“ der römischen Kirche bot, spitzte er die vorhandene Erregung auf ihren politischen Inhalt zu, ohne die Gewissen mehr als nötig zu beunruhigen“. Wir räumen dies alles ein; aber, wenn dem so ist, kann dann der Theologe Luther, wie heute seine Anhänger lehren und behaupten, eine dauernde religiöse Autorität beanspruchen?

Das **Zeitalter der Entdeckungen** und zwar nicht bloss der geographischen, sondern der naturwissenschaftlichen Entdeckungen, beginnt in der Zeit des sogenannten Humanismus, d. h. in der Zeit, wo die herrschende Kirchenlehre zum ersten Male durch eine neue Weltanschauung durchbrochen


Digitized by Google

ward, die sich im Gegensatz zur Scholastik auf den Platonismus stützte. Die auf dem Alten Testament aufgebaute Weltanschauung kannte nur eine Schöpfung aus Nichts und einen Schöpfer, dessen frei waltende Willkür das All beherrschte. Von dieser Grundanschauung aus war es unmöglich, „Entdeckungen" zu machen. Entdeckungen sind nur möglich, wo die Welt als kunstvoller Bau gilt, der von einem allmächtigen und allweisen Baumeister nach weisen und ewigen Gesetzen zusammengefügt und geordnet ist. Es ist also kein Zufall, dass das Zeitalter der Entdeckungen erst mit der Zeit des Humanismus beginnt.

Es ist eine richtige Beobachtung, wenn Vilmar in seiner berühmten Litteraturgeschichte den tiefen Gegensatz betont, der sich zwischen allen grossen deutschen Dichtern des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts und dem **kirchlichen** Christentum aufthat; er hätte hinzufügen können, dass dieser Gegensatz bei allen führenden Geistern jener Zeit vorhanden ist. Aber Vilmar hat übersehen, dass dieselben Männer einem **geläuterten** Christentum, wie es die Evangelien in den Worten Christi bieten, durchweg die höchste Verehrung entgegenbrachten. Im Jahre 1795 schreibt Schiller an Goethe die für die Auffassung dieser beiden Männer und aller ihrer Gesinnungsgenossen bezeichnenden Worte: „Ich finde in der christlichen Religion aktualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben erscheinen mir blos deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind."

Die Kultgenossenschaft der älteren Akademien hat die grossen Erfolge, die sie in einer mehr als tausendjährigen Geschichte unzweifelhaft errungen hat, nicht zum wenigsten durch die **Weitherzigkeit** erzielt, die sie gegenüber den verschiedenartigen Strömungen und Anlagen in ihrem eignen Schoosse geübt hat. Eine Kultgenossenschaft, welche allumfassend sein und keine „Sekte" werden will, muss allen Geistes- und Gemüts-Anlagen, allen Charakteren und allen Glaubensanschauungen eine Heimat werden können, sobald deren Vertreter nur zu gemeinsamer Bethätigung und Arbeit unter den gleichen Kultformen bereit sind. Eine grosse und alte Organisation, die von mächtigen Überlieferungen erfüllt ist, bildet schon an sich ein starkes Band der Einigung und enthält eine anziehende Kraft, die sich auf jeden Einzelnen überträgt; ganz von selbst wird allmählich auch der rauhe Stein geschliffen und behauen, so dass er sich einfügt in den grossen Bau, für den kluge Baumeister den Riss entworfen haben.

Die Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde setzt aus der Mevissen-Stiftung einen **Preis** von 2000 M. auf die Lösung folgender Preisaufgabe: Konrad von Heresbach und seine Freunde am Klevischen Hofe, mit besonderer Berücksichtigung ihres Einflusses auf die Regierung der Herzöge Johann und Wilhelm. Bewerbungsschriften sind bis zum 31. Jan. 1905 an den Vorsitzenden der Gesellschaft, Archivdirektor Prof. Dr. Hansen in Cöln einzusenden. — Die Preisaufgabe berührt das Forschungsgebiet unserer


Digitized by Google

Gesellschaft, zu dem die Geschichte des Humanismus gehört, sehr nah, und wir würden unseren jüngeren Mitgliedern empfehlen, sich in dieses nicht blos für die Geschichte des Niederrheins wichtige Gebiet zu vertiefen und die Lösung der Aufgabe zu versuchen.

In **Goethes** patriotischem Festspiel „Des Epimenides Erwachen" — es wurde zur Siegesfeier am 30. März 1815 zuerst in Berlin aufgeführt — prophezeit im zweiten Aufzug (3. Auftritt) der Genius der Hoffnung den Gang der Kämpfe und der Befreiung und beginnt mit der Hindeutung auf die Vorbereitung in folgenden Versen:

„Und nun vernehmt! — Wie einst in Grabeshöhlen
Ein frommes Volk geheim sich flüchtete,
Und allen Drang der himmlisch reinen Seelen
Nach Oben voll Vertrauen richtete,
Nicht unterliess, auf höchsten Schutz zu zählen,
Und auszudauern sich verpflichtete:
So hat die Tugend still ein Reich gegründet
Und sich zu Schutz und Trutz geheim verbündet.
Im Tiefsten, hohl, das Erdreich untergraben,
Auf welchem jene schrecklichen Gewalten
Nun offenbar ihr wildes Wesen haben,
In majestätisch hässlichen Gestalten,
Und mit den holden überreifen Gaben
Der Oberfläche nach Belieben schalten;
Doch wird der Boden gleich zusammenstürzen
Und jenes Reich des Übermuts verkürzen."

Man hat die Anspielung auf das Reich, das die Tugend gegründet hat, auf den Tugendbund beziehen zu sollen geglaubt. Diese Auslegung ist aus naheliegenden Gründen unzweifelhaft unrichtig, aber sie deutet den Weg an, der zur richtigen Auslegung führt. Freilich kann diesen Weg nur derjenige erkennen, der in den Verlauf der Dinge so eingeweiht war wie Goethe.

Man pflegt Männer wie **J. J. Bodmer** und **Jacob Breitinger** in der Regel nur als Förderer der deutschen Sprache und Litteratur zu schätzen und zu würdigen. Indessen lehrt jedes nähere Eingehen, dass diese sprachliche Thätigkeit nur eine Seite ihres Wirkens darstellt; dass sie auch (ebenso wie die Mehrzahl der anderen Männer dieser Richtung) in sonstige Gebiete reformierend eingriffen, zeigt sich z. B. daran, dass einer ihrer Schüler, **Pestalozzi**, nach seinem eigenen Zeugnis gerade Bodmer ausserordentlich viel verdankt. Man weiss dies aus Pestalozzis Schwanengesang, und in der Umarbeitung von P.'s „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" tritt die Thatsache auf das bestimmteste hervor. Wir verweisen hier auf Pestalozziblätter Jahrg. X S. 53 u. 54. Vgl. auch den Aufsatz „Bodmer als Vater der Jünglinge" in der Denkschrift zum CC. Geburtstage (Bodmers), Zürich 1900, und den Artikel O. Hunzikers in den Mitt. aus d. d. Erz. u. Schulgesch. Bd. XI (1901) S. 226.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H.. Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměnîk,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.



Aufträge und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Klassicismus und Naturalismus

bei Fr. Th. Vischer.

Von

Dr. Erich Heyfelder.

86 Seiten gr. 8°. 1,60 Mark.

Früher erschienen:

Über den Begriff der Erfahrung

bei Helmholtz.

Von

Dr. Viktor Heyfelder.

82 Seiten gr. 8°. 1,60 Mark.

Seit 1873 erscheinen:

Mitteilungen

aus der historischen Litteratur.

Herausgegeben

von der

Historischen Gesellschaft zu Berlin.

Vierteljährlich ein Heft gr. 8°.

Preis des Jahrgangs 8 Mark.

(1873—1876 je 4 M. — 1877—93 je 6 M.)

Register über Jahrgang I—XX (1873—1892) 3 M.

Die „Historische Gesellschaft in Berlin“ liefert durch die „**Mitteilungen aus der historischen Litteratur**“ ausführliche Berichterstattungen über die neuesten historischen Werke mit möglichster Bezugnahme auf den bisherigen Stand der betreffenden Forschungen. Sie glaubt, da der Einzelne nicht alles auf dem Gebiete der Geschichte Erscheinende durchsehen, geschweige denn durcharbeiten kann, den Lehrern und Freunden der Geschichte einen Dienst zu leisten, wenn sie dieselben durch objektiv gehaltene Inhaltsangaben in den Stand setzt, zu beurteilen, ob für ihren Studienkreis die eingehende Beschäftigung mit einem Werke nötig sei oder nicht.

Kritiken werden die „Mitteilungen“ in der Regel fern halten, weil weder die auf das allgemeine Ganze gerichtete subjektive Meinungsäusserung, noch das polemische Eingehen auf Einzelheiten den hier beabsichtigten Nutzen zu schaffen vermögen, überdies eine richtige Würdigung gerade der bedeutensten historischen Arbeiten oft erst nach länger fortgesetzten Forschungen auf demselben Felde möglich ist.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google

Title page



JAN 7 1902

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

Neuntes und zehntes Heft.

November—Dezember 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**
Alle Rechte vorbehalten.
Das Personen- und Orts-Register zum X. Bande wird mit dem 1. Hefte des XI. Bandes ausgegeben.

Digitized by Google

Inhalt

des neunten und zehnten Heftes 1901.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Digitized by Google

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 9 u. 10.

Waldenser und Katharer im Urteile J. J. von Döllingers.

Von

Ludwig Keller.

Im Jahre 1890, kurz vor seinem Tode, hat der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts, J. J. von Döllinger, in zwei starken Bänden seine Studien zur Geschichte der sog. Katharer und Waldenser der Öffentlichkeit übergeben[1]. Diese Studien hatte Döllinger, wie die Vorrede ergiebt, schon vor Jahrzehnten, nämlich in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts angefangen und soweit zum Abschluss gebracht, dass die Bände schon in jener Zeit von ihm hatten in die Druckerei gegeben werden können, auch der Druck thatsächlich begonnen hatte; Gründe, die er nicht angiebt, hatten damals die Fertigstellung und die Herausgabe gehindert, die dann, wie gesagt, erst etwa 40 Jahre später in der Form erfolgte, wie sie früher beabsichtigt gewesen war.

Döllinger selbst räumt ein, dass diese Entstehungsgeschichte dem Werke, wie es heute vorliegt, in mancher Beziehung Eintrag gethan hat. In der langen Zeit, die zwischen dem Beginn des Druckes und der Ausgabe liegt, sind manche von den Aktenstücken, die Döllinger bringt, auch von Anderen gefunden und teilweise nach besseren Vorlagen bereits veröffentlicht worden. Sodann aber — und das ist die Hauptsache — war der Döllinger von 1890 nicht mehr der Döllinger von 1850: der Verfasser

[1] Ign. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Teil: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten. Zweiter Teil: Dokumente, vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. 1890.

Digitized by Google

selbst bemerkt in der Vorrede (offenbar im Hinblick auf die Thatsache, dass alle Werturteile des Buchs vom Standpunkt eines strenggläubigen katholischen Priesters abgegeben sind), dass seine Darstellung der Ketzergeschichte „in einer früheren Lebensperiode“ geschrieben sei.

Was dies gerade auf dem vorliegenden Gebiet ausmacht, wo es sich um die heftigsten Kämpfe handelt, welche die römisch-katholische Kirche im Mittelalter zu bestehen gehabt hat, kann man sich leicht selbst sagen; wie verschieden die Auffassung religiöser Kämpfe je nach dem religiösen Standpunkte des Schreibers ausfallen kann, das kann man ja an den Darstellungen der Reformationsgeschichte sehen; wenn solche Gegensätze wie Janssen und Ranke auf einem Gebiete möglich sind, das durch zahllose Quellen in seinem äusseren und inneren Verlauf entschleiert vor uns liegt, wie viel eher müssen dann Meinungsverschiedenheiten auf einem Felde vorkommen, welches trotz mancher Quellenpublikationen immer noch zu den dunkelsten Teilen der Kirchengeschichte gehört! Es kommt hinzu, dass die Eigenart dieser Quellen die Gewinnung eines sicheren Urteils ganz besonders erschwert; denn wir besitzen z. B. zur Geschichte der grossen Religionspartei der Katharer bis jetzt nur ein einziges Dokument (ein Rituale), welches in den Kreisen dieser „Ketzer“ selbst erwachsen ist; alle anderen Quellen stammen aus dem Lager ihrer Gegner. Wenn wir uns daher ein Urteil über die Geschichte und die Grundsätze der Katharer bilden wollen, so müssen wir dies lediglich aus den Erzählungen ihrer Feinde thun. Man kann ermessen, wie schwer es sein würde, ein zutreffendes Bild von Luther zu geben, wenn wir weder Schriften von ihm noch Nachrichten seiner Freunde, sondern lediglich die Berichte eines Cochlaeus, Eck oder Aleander besässen. Ist es da zu verwundern, wenn sich die Meinungen der neueren Forscher über Wesen und Wert der mittelalterlichen „Ketzer“ schroff gegenüber stehen? Obwohl man sich, wie gesagt, bei der Betrachtung der Döllingerschen Darstellung immer die Thatsache der frühzeitigen Abfassung gegenwärtig halten muss, so darf man doch bei einem Gelehrten von so hervorragendem Scharfblick und so umfassenden Kenntnissen in allen Fällen eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis voraussetzen und diese Erwartung wird nicht getäuscht.

Digitized by Google

Die ausserkirchlichen Christengemeinden des Mittelalters, die Döllinger Ketzer nennt, die wir aber unter dem Namen der altevangelischen Gemeinden zusammenfassen, sind nach Döllinger nichts anderes als die „Ketzergemeinden“ der altchristlichen Zeiten in neuem Gewande und nicht bloss das, sondern jene „Sekten“ des 11. bis 13. Jahrhunderts stehen durch eine Reihe von Mittelgliedern mit den christlichen Sekten des ersten und zweiten Jahrhunderts in einem ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang; am Anfange dieser Entwicklungsreihe stehen, sagt Döllinger, jene Systeme, die wir als die Lehren der Gnostiker zu bezeichnen pflegen, und diese Systeme werden charakterisiert durch den Umstand, dass ihr Glaube aus einer Verbindung von altchristlichen Überzeugungen mit der Weisheit der Orientalen und der Griechen erwachsen ist.

Diese sogenannten Gnostiker — als Parteiname scheint dieser Name von den Anhängern selbst nie zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft anerkannt worden zu sein und er ist daher, wie alle in solchen Fällen von Gegnern gebrauchte Namen, ein Sekten-Name von vielfach schwankender Bedeutung gewesen — hatten sich nach Döllinger um die Mitte des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Weltreich, ja sogar über dessen Grenzen hinaus ausgebreitet; sie besassen manche geistig bedeutende Anhänger und sogar hervorragende Kirchenlehrer jener Jahrhunderte — Döllinger denkt offenbar an verschiedene griechische Kirchenlehrer, vor Allem an Origenes — haben zahlreiche Berührungspunkte mit den „Gnostikern“ aufzuweisen.

„Obwohl vielfach unterdrückt, fährt Döllinger fort, verbreitete sich dieses System im Osten wie im Westen, von Persien bis nach dem römischen Afrika und behauptete sich Jahrhunderte lang mit zäher Dauerhaftigkeit.“

Dass die Glaubens-Anschauungen der sogenannten Gnostiker mit denen der Katharer und Waldenser des 11. bis 14. Jahrhunderts gerade in den Grundfragen sich berühren — man braucht ja nur an die gemeinsame Grundlage des Neuplatonismus zu erinnern — war auch sonst schon bekannt und ist öfters hervorgehoben. Aber die Annahme eines unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhangs, wie sie von Döllinger vertreten wird, darf sich auf solche Übereinstimmungen nicht allein stützen; wenn die Gleichheit nicht auch in Bezug auf Verfassung und Kultus

Digitized by Google

nachweisbar ist, so steht die Behauptung auf schwachen Füssen. Aber — und das ist das wichtige — auch in diesen Punkten sind die merkwürdigsten Berührungen nachweisbar.

Wir wissen, dass die Gnostiker nach der Art der platonischen Akademien[1]) — auch die Gemeinden der Gnostiker wurden merkwürdiger Weise in den Schriften der Gegner Schola, Collegium Thiasos, Academia genannt — engere und weitere Kreise von Eingeweihten und Grade der Mitgliedschaft besassen, und dass die gesamte Organisation auf diesem Grundsatz der Stufenteilung beruhte. Ebenso hatten die Gnostiker durch die schweren Kämpfe, in denen sie sich befanden, sich gezwungen gesehen, ihre Verfassung und ihre Bräuche, auch die Namen der Mitglieder vor Uneingeweihten zu verhüllen.

Genau dieselben Erscheinungen kehren bei den Katharern und Waldensern wieder. Wir finden bei ihnen (sagt Döllinger I, 126) „eine Einteilung in Eingeweihte und Glaubende, eine stufenweise und allmählich vorbereitende Einführung in die Geheimlehre der Sekte“. Die Sekte der Katharer war, wie es in einem Schreiben des Klerus von Lüttich an Papst Julius II. vom Jahre 1145 heisst, „abgeteilt in Stufen und Grade“. Der erste Grad umfasst, sagt dies Schreiben, die „Hörer“, der zweite die „Glaubenden“, der dritte die „Getrösteten“. Ebenso hatten die Waldenser (wie eine wichtige Urkunde, die Döllinger II, 12 ff. zum ersten Mal druckt, uns lehrt) drei Grade, die den erwähnten durchaus entsprachen, nur dass die Glieder des ersten nicht als Hörer, sondern als „Freunde“ und dass der dritte Grad als der der „guten Leute“ oder „Gottesfreunde“ bezeichnet wird; aus diesem letzteren gingen die Beamten der Gemeinden hervor, die wiederum in drei Stufen zerfielen: Bischöfe, Älteste und Diakonen.

Aber nicht bloss der Zusammenhang zwischen den mittelalterlichen Sekten und den Gnostikern wird von Döllinger betont — er erklärt die Sekte der Paulicianer, die bis in das 4. und 5. Jahrhundert hinaufreicht, sowie die sogenannten Bogomilen (zu deutsch Gottesfreunde) als Mittelglieder —, sondern er sagt auch, dass sämtliche früh-mittelalterlichen Sekten, nämlich die Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen u. s. w. „überall nur

[1]) Über die Organisation der Philosophenschule Platos, die eine mehr als tausendjährige Geschichte besitzt, s. L. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Berlin, R. Gaertners Verlag (H. Heyfelder) 1899.

Digitized by Google

Verzweigungen einer einzigen grossen Sekten-Familie sind, welche, wenn auch in einzelnen Meinungen von einander abweichend, doch in allen Hauptpunkten übereinstimmen". Er fühlt daher das Bedürfnis, sie mit einem besonderen Namen als eine Partei zusammen zu fassen, und nennt sie, da sie mit den alten Manichäern zwar verwandt, aber nicht identisch seien, zum Unterschied von diesen „Neumanichäer".

Es wäre nicht schwer, die Thatsache der nahen Verwandtschaft der früh-mittelalterlichen mit den späteren Sekten durch die Übereinstimmung aller wichtigeren Lehren und Einrichtungen zu beweisen; hier will ich nur darauf hindeuten, dass bei allen diesen Parteien die ganz eigenartige Einrichtung des Apostel-Amtes wiederkehrt. Dieses Amt der Wanderprediger stand eigentlich ausserhalb der regelmässigen Organisation der Gemeinschaft, bildete aber doch ein wichtiges und einflussreiches Glied des Ganzen. Aus der Zahl der „guten Leute" oder der „Vollkommenen", d. h. aus den Gliedern des dritten Grades, liessen Einzelne sich bereit finden, dieses Amt der wandernden Prediger freiwillig zu übernehmen, und wenn das bestehende Kollegium der älteren Wanderprediger bereit war, die Betreffenden aufzunehmen, so wurden sie der Zahl der „eingekleideten Vollkommenen" (perfecti vestiti) durch eine entsprechende Zeremonie eingereiht; diese Apostel hiessen „Gottesfreunde" und waren sehr strengen Lebensregeln und Vorschriften unterworfen: sie durften kein unbewegliches Eigentum besitzen; sie durften nicht in die Ehe treten, noch überhaupt ein Weib berühren, kein Blut vergiessen, kein Tier töten, kein Fleisch essen, mussten eine bestimmte Tracht tragen und lebten stets gemeinsam.

Während sowohl die Hörer wie die Glaubenden und selbst die Glieder des dritten Grades, die nicht „Eingekleidete" waren, sich nicht erheblich von den Katholiken unterschieden und seit dem Ausbruch der Verfolgungen sich absichtlich diesen möglichst anpassten, musste die Eigenart der „Gottesfreunde" natürlich den gleichzeitigen Chronisten in hohem Grade auffallen und so kommt es, dass unsere Quellen sehr viel von jenen Wanderpredigern und deren strengen Regeln erzählten, dabei aber zugleich die Besonderheiten derselben in vollständiger Verkennung des wirklichen Sachverhalts zum Merkmal der ganzen Gemeinschaft stempeln.

Digitized by Google

Einen Beleg hierfür bilden die Schilderungen, welche uns von den sogenannten Bogomilen erhalten sind. Döllinger bemerkt, dass der Name von dem angeblichen Stifter der Sekte, Bogomil (slavisch Gottlieb), der sonst auch Jeremias heisse, abgeleitet werde. In Wahrheit heisst Bogomilen nichts anderes als Gottesfreunde und dadurch lösen sich alle die Rätsel, die sich bei Betrachtung unserer Quellenberichte, wie sie Döllinger wiedergiebt, aufdrängen. Nicht innerhalb der Gemeinschaft, die man Bogomilen nannte, war die Ehe verboten — wie hätte sie sich dann wohl fortpflanzen sollen? —, oder der Fleischgenuss untersagt — wie wäre das durchführbar gewesen? —, sondern in dem Kollegium der Gottesfreunde oder Bogomilen galten diese Vorschriften als Pflichten des Amtes.

Einige Züge des Bildes, das Döllinger an der Hand gegnerischer Quellen (die natürlich mit Vorsicht zu gebrauchen sind) von den Lehren und Bräuchen der „Gottesfreunde“ (Bogomilen) giebt, sind sehr merkwürdig. Bei der Aufnahme in die Brüderschaft herrschten bestimmte Riten, die sich bis auf die anzulegende oder abzulegende Kleidung erstreckten. Der Aufzunehmende musste sich feierlich verpflichten, das zu Offenbarende Niemandem mitzuteilen, auch musste er eine Unterschrift ausstellen. Man legte ihm bei der Aufnahme das Evangelium Johannis vor und rief den hl. Geist an und betete ein Gebet (das Vaterunser). Das war der Schluss der Aufnahme in die erste Stufe; dieser folgte eine Prüfungszeit, die angeblich zu grösserer Reinigung des Herzens nötig war; nach Verlauf derselben und auf die Bürgschaft anderer Brüder hin, dass er fleissig gerungen habe, wurde der Proselyt zur vollen Einweihung zugelassen; abermals ward ihm das Johannes-Evangelium auf das Haupt gelegt und mit Handauflegung und Gesang endete die Feier (Döllinger I, 43).

Bei der Aufnahme spielte auch die Taufe eine Rolle; denn jeder, der sich anschloss, ward getauft. Aber, sagt Döllinger (I, 43), diese sogenannte Taufe ward ohne Wasser vollzogen; ehe sie erteilt ward, gingen Prüfungen voraus und ein langes, sieben Tage und sieben Nächte fortzusetzendes Gebet.

„Ihr Kanon bestand,“ sagt Döllinger, „aus sieben Schriften; diese sollten die sieben Säulen sein, auf welche sich (nach ihrer Deutung der Stelle Sprüche 9, 1) das von der Weisheit gebaute Haus, d. h. die wahre Kirche der Bogomilen stütze. Ihre sieben

Digitized by Google

heiligen Bücher waren aber die Psalmen, die sechzehn Propheten, die vier Evangelien und Apocalypse". In Bezug auf manche Dogmen, wie die römische Kirche sie ausgebildet hatte, z. B. in Betreff der herrschenden Dreieinigkeitslehre, hatten sie ihre besondere Ansicht und sie besassen solche Lehren, die nur den Eingeweihten, und solche, welche den ferner Stehenden verständlich waren. Gegen die üblichen Kirchenbauten, sowie gegen Krucifixe trugen sie eine Abneigung zur Schau; auch von Bildern und Bilderdienst wollten sie nichts wissen, obwohl sie in ihren Gottesdiensten sinnbildliche Handlungen liebten und eine bildliche Sprechweise oft verwendeten. Ihr Misstrauen gegen das mosaische Gesetz begründeten sie damit, dass es den Eid, die Tieropfer und den Totschlag teils gestatte, teils gebiete. Die Gläubigen, so lehrten sie, werden dereinst mit Christus eines Leibes und einer Seele sein; die Leiber der Menschen aber, das Gefängnis der Seele, fallen der Verwesung anheim und eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht.

Es war zunächst das Gebiet der griechischen Kirche, in welcher die Bogomilen Anhang und Ausbreitung gewannen. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts erregte die Partei durch die grossen Fortschritte, die sie machte, in Konstantinopel allgemeine Aufmerksamkeit und der Kaiser Alexius Komnenus suchte sie zu vernichten; es fanden viele Hinrichtungen statt, aber noch im Jahre 1230 klagte der Patriarch Germanus, dass viele Menschen sich durch die erheuchelte Frömmigkeit der Bogomilen verführen liessen. Sehr frühzeitig waren aber auch die Länder des Abendlandes von ihnen durchsetzt und die politische Verwirrung, welche vom 5. Jahrhundert ab im Abendland herrschte, machte es ihnen leicht, ihre Verbindung zu bewahren und sich auszubreiten.

Indessen fand sich lange Zeit unter den abendländischen „Neumanichäern" (wie Döllinger sagt) kein Mann, dessen Persönlichkeit so bedeutend und dessen Wirksamkeit so bemerkenswert gewesen wäre, dass er eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hätte; erst zu Anfang des 12. Jahrhunderts traten im südlichen Frankreich zwei solche Männer auf: Petrus von Bruys und Heinrich von Toulouse, die als gefährliche Irrlehrer galten und noch heute von vielen Forschern auf diesem Gebiete — Neander, Giseler, Guericke, Engelhardt, C. Schmidt, J. J. Herzog — als Stifter besonderer Sekten, nämlich der Petrobrusianer und

Digitized by Google

Henricianer angesehen werden. Döllinger erbringt dagegen den unzweifelhaften Nachweis, dass diese Auffassung unrichtig ist. Von eigenen, getrennt bestehenden Gemeinden von Petrobrusianern und Henricianern findet sich keine Spur; vielmehr sind die Sekten, die man so genannt hat, (sie selbst haben sich wiederum nicht so bezeichnet) nur ein Zweig der oben schon besprochenen sog. Neumanichäer, aus deren Lehre und Verfassung wir oben eine Reihe bezeichnender Züge als Grundsätze der „Bogomilen" kennen gelernt haben. Sie stimmen in allen wesentlichen Punkten mit den sog. Paulicianern und Bogomilen überein.

„Da dieser Zweig der Manichäer," sagt Döllinger (I, 91), „unter den Webern zu Toulouse und in der Umgegend, die in der dortigen Volkssprache Arriens hiessen, ihren stärksten Anhang hatte, so gab man der Sekte selbst diesen Namen (also „Weber"), wie es auch im nördlichen Frankreich geschah, wo die Katharer gewöhnlich Tisserands genannt wurden." Indessen seien es wohl überhaupt die Handwerker gewesen, die diese Lehren getragen hätten. „Es ist nicht zu übersehen," sagt Döllinger I, 92, „dass das damalige Zunftwesen mit seiner engen und organischen Verbindung der Verbreitung der Irrlehre, die sich einmal in eine solche Handwerks-Innung eingeschlichen hatte, ungemein günstig sein musste." Indessen fügt Döllinger an derselben Stelle hinzu, dass ein grosser Teil des Adels diese Häretiker ebenfalls begünstigt und ihnen sichere Zuflucht auf seinen Schlössern gewährt habe.

Von grossem Interesse sind die Ansichten, welche sich Döllinger über Ursprung und Wesen der Katharer und Waldenser gebildet hat. Was zunächst die Letzteren betrifft, so hat Döllinger auf ein genaueres Eingehen verzichtet, doch giebt er gelegentlich auch über sie eine Ansicht zu erkennen und namentlich ist seine Auffassung über deren Ursprung eigentümlich genug, um hier erwähnt zu werden. Bisher hatten die Kirchenhistoriker geglaubt, in den Henricianern und Petrobrusianern die Vorläufer der Waldenser erkennen zu sollen. Döllinger ist anderer Ansicht; nach ihm ist eine kleine, wenig beachtete Sekte des Niederrheins, die vor der Mitte des 12. Jahrhunderts auftritt, als die Vorläuferin der Waldenser zu betrachten. „Der Urheber derselben," sagt Döllinger, „war jener Tanchelm, der die Grundsätze der Donatisten und die wilde zerstörende Schwärmerei der Circumcellionen mit

Digitized by Google

dem tollkühnen Übermut und den frechen Blasphemien eines Eon verband.“

Es ist zu bedauern, dass Döllinger es unterlassen hat, hierfür Beweise beizubringen; nach Allem, was wir von den Waldensern wissen, ist es wenig wahrscheinlich, dass aus einer solch wilden Sekte diese Gemeinschaft sich entwickelt habe und bis zur Beibringung weiterer Belege wird man wohlthun, die frühere Auffassung für zutreffender zu halten.

Allerdings muss man bei der Betrachtung dieser religiösgeschichtlichen Erscheinungen — wir sagen ausdrücklich religiösgeschichtlichen und nicht kirchengeschichtlichen Erscheinungen, weil alle Vertreter dieser Gemeinschaften den Namen Kirche für sich ablehnten und sich lediglich eine Brüderschaft nannten — stets im Auge behalten, dass diese Christen niemals im Sinne der römischen Kirche eine geschlossene Einheit dargestellt haben. Es waren nicht bloss die Verhältnisse, die eine einheitliche und gleichmässige Entwicklung und die Herstellung eines einheitlichen Verbandes hinderten, auch ihre Grundsätze machten ihnen, da sie von jeher Anhänger der Freiheit des Glaubens und Gegner des Gewissenszwanges waren, unmöglich, mit den Mitteln, die die römische Kirche in Anwendung brachte, eine einheitliche Organisation herbeizuführen. Um so beachtenswerter ist es, dass die urteilsfähigsten Zeitgenossen und Chronisten sich mit Päpsten und Konzilien in der Überzeugung zusammenfinden, dass die Mehrheit der mittelalterlichen „Häretiker“, unter welchem Namen sie auch auftreten, sich in den gleichen Grundgedanken begegnen [1]. In der That zeigt sich unter ihnen trotz der Kämpfe, die sie unter sich ausgefochten haben, in allen Zeiten, wo sie von Gefahren bedroht waren, ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und jede vorurteilslose Prüfung lehrt, dass sie durch alle Jahrhunderte ihre vornehmsten Grundsätze mit ausserordentlicher Zähigkeit festgehalten und in einer Leidensgeschichte ohne Gleichen siegreich verteidigt haben.

Wie dem aber auch sein mag, so ist doch nach Döllingers Ergebnissen jetzt wenigstens soviel gewiss, dass die sog. Katharer nicht eine neue und eigenartige Sekte sind, sondern lediglich ein

---

[1]) Die Beweise aus den Quellen s. bei L. Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. Berlin, R. Gaertner (H. Heyfelder) 1894.

Digitized by Google

Glied jener Sektenfamilie darstellen, zu welcher auch die Gemeinschaften der Paulicianer, Bogomilen, Petrobrusianer, Henricianer u. s. w. gehören. „Die Ähnlichkeit des Lehrbegriffs der monarchischen Katharer in Italien mit dem der Bogomilen (sagt Döllinger I, 114) ist so auffallend, dass die direkte Abstammung der ersteren von den letzteren als unzweifelhaft gewiss betrachtet werden kann", und er bestätigt damit im Grunde nur, was Bernhard von Clairvaux bereits im 12. Jahrhundert ausgesprochen hat, indem er sagt, dass die Lehre der Katharer nichts neues, sondern nur das von den älteren „Häretikern" Vorgebrachte enthalte.

In Wahrheit ist, wie Döllinger richtig bemerkt, der Name Katharer nur die griechische Bezeichnung derjenigen Mitglieder der Sekte, welche in dem slavischen Sprachgebiet Bogomilen, auf deutschem Boden Gottesfreunde und auf französischem Bons gens heissen. Die bekannte Sektenriecherei der herrschenden Kirche, die ein Interesse daran hatte, überall ein Chaos verschiedener Sekten zu sehen, hat dann aus diesen verschiedenen Namen ebenso viele „neue und unerhörte Sekten" gemacht und die richtigen Beobachtungen einzelner Zeitgenossen blieben unbeachtet; hoffentlich wird es jetzt wenigstens gelingen, die veralteten Auffassungen, die sich noch immer in fast allen kirchengeschichtlichen Handbüchern finden, allmählich aus der Welt zu schaffen.

In gewissem Sinne hat die landläufige Geschichtschreibung wenigstens eine Art von Verwandtschaft dieser Sekten dadurch anerkannt, dass sie ihnen einen gemeinsamen Namen gegeben hat, nämlich den Namen Manichäer. So unzutreffend dieser Name ist — er war lediglich ein Kampfmittel in dem Streit der Parteien, nämlich eine Bezeichnung zur Beschimpfung — so kommt in der Wahl eines gemeinsamen Namens doch ein Bedürfnis zum Ausdruck, welches auch Döllinger gefühlt hat und dem er durch die Bezeichnung des „gnostisch-manichäischen" Sektenkreises entgegenzukommen sucht. Indessen trifft auch auf diesen Namen zu, was von der Bezeichnung „Manichäer" gilt; die Männer, die so genannt werden, haben sich weder zu den Gnostikern noch zu den Manichäern gerechnet, sondern diese Namen mit guten Gründen als Scheltnamen zurückgewiesen; sie selbst nannten sich einfach Christen und wenn die herrschenden Kirchen ihnen heute diesen Namen ohne Beeinträchtigung des eigenen Christen-Namens nicht zugestehen zu können glauben, so muss man doch, falls man einen

Digitized by Google

gemeinsamen Namen nicht entbehren kann, einen solchen wählen, der keine Beschimpfung enthält und die wesentlichen Charakterzüge der Partei möglichst treffend zusammenfasst, auch unter ihnen selbst gelegentlich nachweisbar ist.

Wenn man daraufhin die Quellen prüft, so findet man, dass (wie Döllinger I, 83 andeutet) eines der wesentlichsten Merkmale der gesammten Sektenfamilie in der Betonung des „evangelischen Gesetzes“ oder des „Gesetzes Christi“ gelegen ist. Jener bekannte Artikel der sogenannten Wiklefiten des 14. Jahrhunderts: „Das Evangelium ist die alleinige Norm unseres Glaubens und Lebens mit Verwerfung der alttestamentlichen (mosaischen) und nachevangelischen Vorschriften“ ist schon unter den frühmittelalterlichen „gnostisch-manichäischen“ Sekten nachweisbar und es findet sich sogar die Thatsache, dass die sogenannten Katharer des 3. bis 6. Jahrhunderts (denn schon damals taucht der Name Katharer auf) den Anspruch erhoben, die wahrhaft Evangelischen zu sein. Im Hinblick auf diese und andere Umstände habe ich in meinen Untersuchungen zur mittelalterlichen Ketzergeschichte anstatt der bisherigen unzutreffenden Sektennamen die Bezeichnung ältere Evangelische oder altevangelische Gemeinden in Gebrauch genommen und derselbe hat denn auch als Gesamtname der altchristlichen Parteien vielfach Anklang gefunden. Döllinger, dessen vor mehreren Jahrzehnten verfasstes Werk diese Bezeichnung noch nicht kennt, bringt doch auf manchen Seiten seines Buches Stellen bei, welche die innere Berechtigung dieses Namens zu bestätigen geeignet sind. Die Lehre der Bogomilen besagte nach Döllinger I, 50, dass den Menschen die Gnade Gottes nach dem Masse ihres Glaubens, nicht nach den Werken gegeben werde, und die Katharer lehrten (II, 295), dass Jedermann durch und in seinem Glauben die Seligkeit erwerbe; auch sagten dieselben Katharer von sich aus (II, 287), dass sie sich die Beobachtung „der evangelischen und apostolischen Wahrheit“ zur Pflicht gemacht hätten.

Es ist ein besonderes Verdienst des Döllinger'schen Buchs, dass es manche bisherige Auffassung über die Glaubenslehre der Katharer berichtigt hat. Man hatte bisher den sogenannten Dualismus, d. h. die manichäische Lehre von einem guten und einem bösen Gott, als allgemeines Kennzeichen der Katharer hingestellt. Döllinger dagegen weist nach, dass diese Lehre von einem grossen Teil jener Partei zurückgewiesen worden ist, dass sie kein all-


Digitized by Google

gemeines und daher auch kein wesentliches Merkmal der Katharer darstellt. Verbreitete Meinungen und Schulen hat es in jeder Gemeinschaft gegeben, ohne dass es bisher Jemanden eingefallen wäre, solche Schulmeinungen als unauslösliche Bestandteile dieser Gemeinschaften hinzustellen. Während man mit guten Gründen die Lehre von den Dämonen und der Hexen-Verbrennung als ein wesentliches Stück der römischen Kirchenlehre des Mittelalters bezeichnen kann, da sie von den höchsten Autoritäten in aller Form gutgeheissen worden ist, so würde es unmöglich sein, einen ähnlichen Beweis in Sachen des angeblichen Dualismus der Katharer zu erbringen. Jedenfalls ist in unseren Quellen, soweit sie unmittelbar aus den Händen der Verklagten selbst und nicht durch Mittelspersonen auf uns gekommen sind, keine Spur einer solchen Lehre zu erkennen. Das uns erhaltene katharische Rituale enthält auch nicht den leisesten Anklang an diese angebliche Grundlehre, wohl aber zeigt gerade dieses einzige wirklich authentische Denkmal, dass, wie ein neuerer Forscher (E. Reuss) sagt, „in den Gemeinden, die es gebrauchten, ein Schatz von frommen und evangelischen Gefühlen lebte, der allein im Stande war, einem so gehässig unterdrückten und grausam vernichteten Volke Widerstandskraft in seinen Leiden zu gewähren“.

Es ist höchst auffallend, dass Döllinger weder über diese Grausamkeiten und den entsetzlichen Verfolgungswahn, dem diese Christen zum Opfer gefallen sind, noch über die Folgen, die diese Verhältnisse auf die innere Entwicklung der Brüderschaft haben mussten, etwas zu sagen für erforderlich hält. Zwar findet er sehr scharfe Wendungen wider den Fanatismus und vielerlei Verirrungen der „Häretiker“, aber über die Ursachen dieser Zustände schweigt er sich aus.

Wer die Geschichte der römischen Kirche kennt, der weiss, dass sie Jahrhunderte hindurch an schweren Verirrungen gelitten und dass z. B. im 9. und 10. Jahrhundert die Geliebte des Markgrafen Adalbert von Toscana ein halbes Jahrhundert hindurch den Stuhl Petri mit ihren unehelichen Söhnen und ihren Buhlen besetzt hat. Niemand, selbst nicht Kardinal Hergenröther in seiner berühmten Kirchengeschichte, bestreitet die tiefe Erniedrigung, in welche damals nicht etwa bloss einzelne Personen, sondern die Kirche als solche gesunken war. Aber, sagt der Kardinal, diese Zustände erklären sich aus der Thatsache, dass „der päpstliche

Digitized by Google

Stuhl damals einem Gefesselten glich, dem die Schmach nicht zugerechnet werden darf, die er erdulden muss, so lange er der Freiheit beraubt ist". Auf wen könnte, wenn sie zutreffend ist, eine solche Entschuldigung mit grösserem Recht angewandt werden als auf die gefesselten und gebundenen „Häretiker" aller Jahrhunderte? Und darf man sie schelten, wenn sie den entsetzlichen Verfolgungen alle die Verteidigungsmittel entgegensetzten, die sie ohne Gewissensbedenken in Anwendung bringen konnten?

Von den frühesten Jahrhunderten an haben die Brüder zu diesem Zwecke im Wesentlichen die Form des Geheimbundes angenommen, in der sie uns noch in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters entgegentreten. Zu diesem Zwecke wurde, um nur Einiges zu erwähnen, die schriftliche Festlegung von Lehren und Bräuchen vermieden oder untersagt; es wurde eine Anpassung an kirchliche Vorschriften, z. B. durch den Besuch der Messe, gestattet, die den Gegner irre leiten sollte. Es wurden geheime Erkennungszeichen, z. B. beim Handgeben (Döllinger II, 254 f.), schon im 14. Jahrhundert üblich; Gesetze, wie das Verbot des Eides, mussten den Mitgliedern des ersten und zweiten Grades nachgelassen werden und nur die kleinen Kreise des dritten Grades vermochten die strenge Übung beizubehalten (Döllinger II, 248).

Für gewisse religiöse Zeremonien, die früher gehandhabt worden waren, traten harmlose Ersatzmittel (Handauflegung u. s. w.) ein, oder der ganze religiöse Brauch wurde durch die Annahme weltlicher Formen verdunkelt und verschleiert. Um die Ketzergesetze, welche z. B. die Taufe auf den Glauben schon seit dem 5. Jahrhundert unter schwere Strafe stellten, zu umgehen, erteilte man nicht mehr die „Taufe", sondern die „Tröstung" (consolamentum) bei der Aufnahme, die übrigens niemals vor dem 18. Lebensjahr erfolgte. Grundsätzlich aber hielt man an der Giltigkeit der Spättaufe fest und gelegentlich sprachen sich die Wortführer auch ganz offen in diesem Sinne aus (Döllinger I, 186). Eben bei der Aufnahme, die durch Handauflegung erfolgte, war die Bibel bei dem Evangelium des Johannes aufgeschlagen und derjenige, der sie vollzog, verlas die Stelle: Joh. 1, 1. „Im Anfang war das Wort" bis Joh. 1, 14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns" oder auch unter Umständen bis 1, 17: „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden."


Digitized by Google

Mit vollem Recht hebt Döllinger hervor, was man sonst oft übersehen hat, dass diese Christen trotz aller Verfolgungen mit der Lehre Christi: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel" Ernst zu machen bemüht waren. Christus habe seinen Jüngern befohlen, sagten sie, alle Unbilden geduldig zu ertragen, Scheltwort nicht mit Scheltwort und Gewalt nicht mit Gewalt zu vergelten. Sie machten es dem Papst und dem Klerus zum Vorwurf, dass diese zu Kriegen und Kreuzzügen die Völker aufriefen und ihre Gegner mit Mordwaffen aller Art zu vernichten strebten. Diese älteren Evangelischen waren sogar überhaupt gegen die Vollziehung der Todesstrafe und sie machten dafür, wie Döllinger hervorhebt, auch solche Gründe geltend, wie sie in neuerer Zeit vielfach vorgebracht werden, z. B. den Grundsatz, dass jede Strafe nur zur Besserung und Erziehung des Schuldigen und nicht zur Rache angewandt werden dürfe; aber die Tötung mache jede Besserung unmöglich.

Ähnlich wie die meisten Kirchenhistoriker sieht auch Döllinger bei der Gegenüberstellung von Kirche und Sekte alles Licht auf der einen und allen Schatten auf der anderen Seite; ja, Döllinger ist vielfach von einem Zutrauen zu den alten Berichterstattern, die doch als Vertreter der kämpfenden Kirche geschrieben haben, erfüllt, die oft in Erstaunen setzt; alle Schilderungen des Hasses werden für bare Münze genommen und kein Wort des Misstrauens wird laut; auch stört ihn der Umstand keineswegs, dass aus den Quellen durchweg nur die eine Partei zu uns spricht. Wenn Döllinger damit, wie gesagt, lediglich in die Fussstapfen seiner Vorgänger in der Kirchengeschichte tritt, so weicht er doch in einem Punkte von ihnen ab, nämlich in der Würdigung der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Bewegung. Die umfangreichen Berichte, die er gefunden hat, haben in dieser Richtung doch eine zu deutliche Sprache geredet, als dass er das übliche Verkleinerungs-System hätte beobachten mögen. Er ist ganz anderer Ansicht als die, welche in diesen „Sekten" nur kleine Konventikel von begrenzter Wirkung und engem Gesichtskreis erkennen. Und ebenso ist er von ihrer „zähen Dauerhaftigkeit" überzeugt. Er teilt das Urteil des Cäsarius von Heisterbach, der einst von den Katharern gesagt hatte, dass sie, wenn man sie nicht mit dem Schwert bekämpfe, bald ganz Europa überziehen würden. Auch dem Abte Joachim († 1202)

Digitized by Google

stimmt er zu, der sie mit den Arianern, Mohamedanern, Juden, Heiden und den deutschen Kaisern zu den sechs Hauptverfolgern der Kirche zählte; sie seien um so gefährlicher, weil sie ihre geheimen Sendboten zur Verführung des Volks nach allen Gegenden hin ausschickten; Joachim vergleicht diesen unerhörten Abfall mit der Apostasie der griechischen Kirche; ihr Mittelpunkt und ihr Hauptsitz sei Oberitalien; von hier aus würden alle übrigen Länder angesteckt.

Wenn man sich diesen Einfluss, diese Verbreitung und diese Dauerhaftigkeit unter Jahrhunderte langer Verfolgung vergegenwärtigt, so ist die Frage doch sehr berechtigt, wo denn diese mächtige Partei vom 13. Jahrhundert an eigentlich geblieben ist. Katharer giebt es von da an — so steht fast in allen Büchern zu lesen — nur noch wenige, als Partei sind sie so gut wie verschwunden; die Waldenser aber sind ganz etwas anderes als die Katharer. Sollten sie sich wirklich aufgelöst oder nicht vielmehr in anderen Formen weiter gelebt haben? — Wir haben Döllinger für manche Aufklärung zu danken; hierüber aber hat er in seinem Werk uns keine Aufklärung gegeben und seinem Plan nach auch nicht geben können noch wollen.

Digitized by Google

Johann Baptist van Helmont und die Grundlagen seiner Naturphilosophie.

Von

Dr. phil. **Franz Strunz** (Gr.-Lichterfelde bei Berlin).

I.

Mit Theophrastus Paracelsus, Robert Boyle und Hermann Boerhaave ist Joh. Baptist van Helmont († 1644) wohl der grösste iatrochemische und exakte Naturforscher vor Anton Laurent Lavoisier. Und doch blieb — trotz dieser Thatsache der historischen Chemie — seinem ganzen Leben und seiner weitschichtigen Lehre zugleich eine von glutvoller Theosophie und christlichem Humanismus durchdrungene Naturphilosophie als dauerndes Bestandstück. Das ist der grosse kontrastierend erscheinende Zug an dieser hellen Gestalt des 17. Jahrhunderts: er war der erste, der die Sammlung von Beobachtungen als Voraussetzung aller Theorie hingestellt und so der Naturwissenschaft, insbesondere der Chemie, einen weiten Ausblick eröffnet hat. Helmonts äussere Entwickelung sei vorerst mit einigen Strichen genauer gezeichnet, da sein Lebensgang nicht unwesentlich zur Klarstellung seiner Lehre beiträgt.

Johann Baptist van Helmont[1]), Herr von Merode, Royenborch, Orschot, Pellines u. s. w., der Spross alten niederländischen

---

[1]) Unsere deutschen Citate entnehmen wir: Aufgang der Artzney-Kunst, Das ist: Noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur, ... von Johann Baptista von Helmont, ... auf Beyrahten dessen Herrn Sohnes, Herrn H. Francisci Mercurii von Helmont, In die Hochteutsche Sprache übersetzet . . . . Sultzbach, In Verlegung Johann Andreae Endters Sel. Söhne, Gedruckt bey Johann Holst — Anno MDCLXXXIII. Fol. — Diese Ausgabe hat Christoph Knorr von Rosenroth (1631—1689) zum Übersetzer. Die lateinischen Stellen sind aus dem: Ortus medicinae. Id est, initia physicae inaudita. Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam. Authore Joanne Baptista van Helmont . . . . . Edente Authoris filio, Francisco Mercurio van Helmont, cum ejus Praefatione ex Belgico translata. Amsterodami, Apud Ludovicum Elzevirium, CIↃIↃCXLVIII. 4°. Wir bemerken gleich hier, dass das der ersteren


Digitized by Google

und zwar katholischen Adels[1]), wurde 1577 zu Brüssel geboren. Im 17. Lebensjahre bezog er die Universität Löwen, wo er den philosophischen Lehrkurs absolvierte. Den ihm angetragenen Magistergrad schlug er aus. Sagt er doch selbst, dass er für einen Meister nicht der Berufene war, wo er sich ja nicht einmal für einen leistungsfähigen Schüler hielt, „ausser dass ich — meint er — gelernet hatte, wie man künstlich zanken solte. Da fieng ich an zu erkennen, dass ich nichts wüste; ja dass ich wüste, wie ich so gar nichts sey“[2]). Trotzdem aber fallen in diese Zeit seine ersten chirurgischen Vorlesungen und Demonstrationen zu Löwen, die besonders von Thom. Fyenius, Girard van Villeers u. a. angeregt worden waren. Doch schon 1594 zog er sich ebenso von dieser Wirksamkeit wie von den Studien bei den Löwener Jesuiten zurück. Von den letzteren hatte damals Martin del Rio mit seinem Colleg „disquisitiones Magicae“ eine gewisse Berühmtheit erlangt, zumal anziehende Vorlesungen über das „Studium Geographicum“ die Studenten der hohen und reichen Stände heranlockten. „Beyderley Stunden, erzählt Helmont später, hielt ich fleissig mit: Endlich aber, da ich vermeinte Getreyde einzuärndten, hatt' ich nichts als leeres Stroh, und das armseeligste zusammengeraffe aufgesamlet, darinnen gantz kein Urtheil war.“[3])

Nebstdem gehören dieser Epoche seines Lebens die Algebra- und Astronomiestudien an; es waren vorzugsweise Euclid und Copernikus, die damals in den Kreis seines Interesses traten. Auch Seneca, Epictet und Pythagoras waren in jenen Tagen seine Lehrmeister. Und als er gar, beseelt von einer hohen Freude am Ewigkeitsstreben und der stoischen Weltverachtung, dem christlichen Vollkommenheitsideal im Sinne von Joh. Tauler und Thomas a Kempis die passende Formel zu verleihen suchte, da glaubte er sich für den Ordensmann berufen. Doch auch für diesen Stand fühlte er zu bald die innere Vertrauenslosigkeit, jemals ein wahrhaftiger Bürger des Reiches Gottes zu werden, und erkannte ihn nicht als das Mittel, auf „dass wir in Christo Jesu leben,

---

Edition vorn beigegebene Porträt, ein Stich von J. Alex. Baener, 1578 als Geburtsjahr angiebt. Aus dem autobiographischen Material entnehmen wir jedoch die Richtigkeit unserer Annahme (d. i. 1577). Unter diesem Helmont-Bildnis stehen die Widmungsverse:

Diss ist der Helle Mond, zur Lehre von Artzneyen;
Zu Langer Lebens-Frist; von Kranckheit zu befreyen.
Eröfnet die Natur biss auf den tiefsten Grund
Komm! höre was Er sagt der Warheit-Helle Mund.

[1]) Mütterlicherseits stammt er aus der alten adeligen Familie von Stassart.

[2]) Aufg. d. A. K. pag. 14, Tract. III.

[3]) ebd. pag. 15.

Digitized by Google

beweget werden, und sind". In diesem lebendigen Drange, die christliche Vollkommenheit zu finden, schrieb er Folgendes: „Nemlich es ward mir der Verstand gegeben, dass ohne sonderbare Gnade, aus allen unsern Handlungen nichts als Sünde heraus komme. Und als ich nun dieses alles sahe, und den rechten Schmack davon überkam, verwunderte ich mich über meiner vorigen Unwissenheit; und merckte, dass diese Stoische Strengigkeit mich zu einem leeren aufgeblasenen Wesen gemacht, dadurch ich zwischen dem Abgrund der Höllen und der Nothwendigkeit des erwartenden Todes also da schwebete. Mit einem Worte, ich erkannte, dass ich durch dieses Leben, unter dem Schein der Mässigkeit, überdiemassen hochmüthig ward; und weil ich mich auf meinen freyen Willen verliess, fieng ich gleichsam an, der Göttlichen Gnade gute Nacht zu sagen; weil wir, so zu sagen, alles was wir wolten, durch uns selber thun könten. Weg aber, sprach ich, mit diesen gottlosen Gedanken! darumb macht ich den Schluss, man könnte diese gottslästerliche Lehre zwar dem Heydenthum zu gute halten; von einem Christen aber müsse sie durchaus nicht gesagt werden: Und sey demnach die Stoische Philosophie umb dieser Ursache willen billich zu hassen"[1]). Ja, van Helmont ging soweit, sogar die ihm in Aussicht gestellte glänzende Kanonikatstelle, falls er Theologe werden wollte, abzuschlagen, denn „es schreckte mich der heilige Bernhardus hiervon ab, (aus welchem ich sahe), dass ich von den Sünden des Volkes leben würde. Ich rieff aber den Herrn Jesum an, er wolte mich doch dahin berufen, da ich ihm am besten gefallen könte"[2]).

Und wiederum ergaben sich neue Wege, die ihn zur Arzneilehre zurückführen sollten und ihn zugleich auf eine hohe Stufe der Naturwissenschaft zu setzen berufen waren. Anfänglich waren es die Pflanzenbücher des Matthiolus und Dioscorides, später die damaligen Klassiker der Medizin, Galenus, Hippokrates und Avicenna. Daran schlossen sich die Studien des Fuchsius und Fernellius und insbesondere auch die intimere Bekanntschaft mit den Schriften des grossen Paracelsus. Dessen tiefdurchdachtes Natursystem und Arzneischatz weckten in Helmont reformatorische Ideen und mit glühender Überzeugung legte er da den ersten Grund seiner wertvollen Lehre. Mit einer seltenen Kunst wusste er die Erinnerungen an dieses Vorbild in seine eigentlich antiparacelsischen Vorstellungen zu verspinnen und umzudenken. Aus dieser Zeit seines Werdens stammt auch ein tiefinniges Gebet, das wie die Flutwelle eines erlebten Glaubens aus einer kindlich empfindenden Menschenseele hervorbricht. Es ist die Geschichte seines weiteren inneren Lebens: „Du allmächtiger Gott, wie lange

[1]) ebd. pag. 15, § 8 u. 9.

[2]) ebd. pag. 15, § 6.

Digitized by Google

wilst du denn mit dem Menschlichen Geschlechte Zorn halten? Dass du biss anhero nicht die geringste Warheit von Artzney-Sachen deinen Schulen offenbahret? Wie lange wilst du dem Volk, das dich bekennet, das rechtschaffene Wesen vorenthalten? Welches doch zu dieser Zeit viel nöthiger wäre, als in der vergangenen? Hast du denn Gefallen an so viel Molochs-Opffern? Ist es dein Will, dass dir das Leben der Armen, der Wittwen und Weisen unter der erschröcklichen Marter so vieler unheilbaren Kranckheiten mit solcher Verzweifflung aufgeopffert werde? Wie hörest du denn nicht auf, so viel Geschlechter durch die Ungewissheit und Unwissenheit der Aerzte auszurotten? Ich fiel auf mein Angesicht und sprach: HErr vergib deinem Knechte, wenn mich die Gewogenheit gegen meinem Nächsten etwan zu weit aus den Schrancken wegreisset" [3]). Dann aber erzählt der gewaltige Naturforscher von einem Traume, der diesem Gebete nachfolgte, und er sah die ganze weite Welt vor sich, unübersehbar, einem chaotischen Gemenge gleich. „Hieraus schöpffte ich einen Gedancken von einem einigen Worte, der gab mir zu verstehen, was folget: — Siehe! du, und was du siehest, ist nichts; du magst sagen was du wilst, weniger als nichts ist es gegen dem Allerhöchsten zu rechnen. Der weiss den Zweck alles dessen, was zu thun ist: Gib du nur achtung auf deine Genesung und Seeligkeit. — In diesen Gedanken nun war zugleich ein inwendiger Befehl verborgen, dass ich solte ein Arzt werden, und die Verheissung, dass mir noch einmal würde die Raphaels-Krafft und die Göttliche Artzney selbst gegeben werden." [4]) Und dann erzählt er mit psychologischem Feinsinn die grossen und kleinen Sorgen und Wünsche seines Lebens und schliesst mit Worten, die wir so oft beim grossen Brüderbischof Comenius gelesen — auch er empfand so warm, auch er hatte sich die Schlichtheit seiner Seele bis zum Tode bewahrt: „Ja der aufs Höchste gelanget, werde am allerwenigsten können, wenn ihn nicht die gnädige Gewogenheit des HErrn bestrahlen würde. Sehet, auf solche Art hab ich meine Jugend zugebracht, so bin ich zu einem Manne, und nunmehr auch alt geworden, und noch nicht viel nütz noch dankbar genugsam dem allerhöchsten GOtt, dem allein alle Ehre gebühret" [1]).

---

[3]) ebd. pag. 17, § 19.

[4]) ebd. § 20.

[1]) ebd. pag. 17, § 20. Sagt er doch auch über den Verkehr des Christen mit Gott: . . . . „So ward auch das Loben und Beten, so wol unter dem Gesetz Mosis, als noch heutigs Tages durch Gesänge, Psalmen und Gebeter verrichtet: Aber vor Offenbarung dieser Warheit hat nie kein Mensch die Kraft, die Höhe und die Tieffe dieses Liebeswunsches, dass nemlich die unbegreifliche Gottheit in uns geheiliget werden möge,

Digitized by Google

Wir haben nicht viel mehr hinzuzufügen. Im Jahre 1599 nahm er den medizinischen Doktorgrad der Universität Löwen an. Es war der Sinn für die Praxis, der ihn von nun an beseelte. Reisen und naher Verkehr mit erfahrenen Fachmännern der Fremde liessen ihn mehr und mehr in die damals bereits vielseitige experimentelle Naturforschung und Medizin einblicken. 1604—1605 weilte er in London, vielgefeiert und bewundert und auch der Hofkreise Huld und Gewogenheit für würdig erachtet. Also 37 Jahre bevor Comenius England bezw. London betreten hatte! Von hier zurückgekehrt[2]) finden wir Helmont verheiratet in dem stillen Vilvorden bei Brüssel, woselbst er ganz seinem Studium oblag. Hier wirkte er auch in seiner echten christlichen Liebe und praktischen Religiosität als ein Prophet des Friedens und manch Elend und Mühsal ward von der Hand des edlen und frommen Menschen gemildert: hier wirkte der Christ Helmont und hier starb auch nach noch verschiedenen Geschehnissen eines vielbewegten Lebens am 30. Dezember 1644 Abends 6 Uhr bei vollstem Bewusstsein dieser grossangelegte Naturforscher, Philosoph und Mensch. Aus der römischen Kirche ist er, trotz seiner religiösen Toleranz, niemals ausgetreten, wenn auch herbe Missverständnisse und Verwerfungsurteile hätten dazu Anlass geben können. Nirgends ein ungerechtes Wort streit-

---

begreiffen können: Als worinnen mehr Vortreffligkeit steckt als alle Creaturen, mit einander erreichen mögen, denn diese Heiligung wird nicht gewünschet, umb desswillen das Gott so gar gütig, so gar liebreich, und freygebig ist, und was dergleichen mehr: weil dissfalls der Lobende seine Ichheit mit dreinmischet . . . . . . Und geschiehet demnach das Verlangen und Wünschen einer Gottliebenden Seele, welche sich mit rechter Brünstigkeit bloss und schlechter Dinges sehnet nach der Heiligung des Göttlichen Namens, nicht also als wenn die Kreatur da unter Gott stünde, sondern als wenn das verlangende Gemüthe in der Liebe Gottes zerschmeltzend gantz vergienge . . . . Aber wer bin ich, der dieses schreibe? In Warheit, ich fürchte, dass es mir nicht gehe wie einer Glocke, so die Gläubigen in die Kirche zusammen beruffet, und doch selbst nicht hineinkommet, sondern heraussen und oben auf dem Thurme hencken bleibet" . . . . . (Aufg. d. A.-K. p. 882, Mentis Complementum).

[2]) Dem Rufe Kaisers Rudolf II. (1576—1612), des bekannten Astrologen und Astronomen, leistete er nicht Folge. Auch hatte Helmont enge Beziehungen zum Churfürsten von Cöln, Ernst von Bayern; ebenso zum Hause Hoensbroech. Seiner Schrift Doctrina inaudita, de causis, modo fiendi, contentis, radice, et resolutione Lithiasis setzt er die Widmung voran: Illustri Viro, Domino Casparo Uldarico, Sacr. Rom. Imper. Baroni de Hoensbroech, Teutonici ord. Commendatori in Gemert; Bonarum artium fautori, Amico atque Patrono suo singulari . . . . Dieser ist ein Vorfahr des heutigen Grafenhauses von Hoensbroech.


Digitized by Google

süchtiger oder leidenschaftlicher Polemik! Damals als er mit dem Jesuiten Johann Roberti des Marburger Professor Goclenius (1572 bis 1621) bezw. seines „Unguentum sympatheticum et armarium" wegen in Streit geriet und die Anklage beim Erzbischof von Mecheln erfolgte, wurden Konfiskationen seiner Schriften veranlasst [1]). In diesen Stunden wurden auch die seinen religiösen Glaubenstypus so scharf kennzeichnenden Worte geboren, die er am Schlusse seiner grossen Disputation ausspricht: „Sehet, da habt ihr unsere, das ist eine Christliche Art zu philosophiren, und keine thörichte oder liederliche Träume der Heyden. Sehet nun wohl zu, dass ihr nicht auch mich deswegen vor Gerichte ziehet, weil ihr im Richten so hurtig gewesen. Ich bin einer von den eurigen, und der Römischen Catholischen Religion zugethan, habe mir auch nie in Sinn genommen etwas, das wieder GOtt und wieder die Kirche wäre zu gedenken: So weiss ich auch, dass ich nicht zum Zancken, noch auf anderer Leute Bücher zu schwehren, oder dissfalls eines andern Sclave zu seyn, geboren bin. Darum habe ich dasjenige, was ich gewust habe, durch eine philosophische Freiheit jedermann wollen gemein machen" [2]). — Sein Sohn Franciscus Mercurius hat in ergreifender Schlichtheit und Wärme die letzten Tage und Stunden seines genialen Vaters geschildert [3]), er hat uns auch erzählt, dass der Sterbende heimging mit den Tröstungen seiner Kirche und Tags zuvor noch einem Pariser Freunde geschrieben: „Gott sey Lob und Preis immer und ewiglich, dass Er Ihm gefallen lassen, mich aus dieser Welt abzufordern: wie ich denn vermuthe, dass mein Leben über vier und zwantzig Stunden nicht mehr auslangen werde: denn heute greifft mich zum erstenmahl ein Fieber an, vor Schwachheit meines Lebens und dessen Abgang und Mangel, damit ichs denn enden muss".

Mit dieser Heilsgewissheit und zuversichtlichen Hingabe an Gott im Herzen schied Johann Baptist van Helmont aus der Welt.

II.

Bevor wir die Grundzüge seiner Naturlehre kurz zu zeichnen versuchen, folge erstlich eine allgemeine Orientierung. Man wird selbstredend in manchem etwas ausholen und daher

---

[1]) Über diese leider nicht näher hier zu behandelnde Thatsache findet man detaillierte Angaben in: Ch. Broeckx, Annales de l'académie d'archéologie. Brux. 1856. Vgl. überdies Aufgang der Artzney-Kunst pag. 1003 bis 1043, wo die ganze Polemik ausführlich zur Sprache kommt.

[2]) Aufg. d. A. K. pag. 1042, § 174.

[3]) Ortus med.: Amico Lectori S. D. Fr. Merc. van Helmont . . . .; als Praefatio gedruckt.

Digitized by Google

verschiedentlich einer kurzen Gedankenfassung Raum geben müssen. Wo es passend schien, liessen wir immer Helmont selbst reden.

Van Helmont vereint, wie bereits angedeutet, exaktes Beurteilen, Denkschärfe, lebhafte Phantasie und sinnliche Erfahrung mit einer neuplatonisch gegründeten Theosophie. Auch ihm sind Kraft und Materie ein unaufgebbares Korrelat. Ja, der Gedanke vom formgestaltenden Prinzip in der Materie und das durchgebildete Problem vom Archäus als einfacher Lebensgeist oder substantielle Lebensform eines Dinges waren doch nicht im Stande, das physikalisch-mechanische Moment ganz niederzuhalten. Und wie hebt sich nun seine Denkweise in ihren Stimmungen und Beweggründen vom Hintergrunde ihrer Zeit ab und mit welchem rythmischen Nachdruck vermag sie sich in die damalige Geistesgeschichte einzuordnen? Und wie gestaltete sich überhaupt die Subsumption der Naturgegenstände unter seine Verstandesformen?

Der Trieb nach einer unabhängigen Ergründung des Wirklichen, dessen Wurzeln immer noch in neuplatonischem Boden hafteten, lässt sich deutlich erkennen, und die Linien der Entwickelung zur exakten Methode treten klar zu Tage. Lag doch der Sonnenstrahl der philosophischen Renaissance bereits auf der Erde, und was die italienischen Naturphilosophen, die Wiedererwecker und Gegner der antiken Systeme, die Staats- und Rechtslehrer, die Skeptiker und Mystiker, bis zu den exakten Forschern der Natur in den verschiedensten Lichtstimmungen reflektiert haben, Alles ruhte in zeugungskräftigen Keimen aufgespeichert. Und als der Frühling eines neuen geistigen Erwachens ins Land kam und der zuversichtliche Glaube an den Besitz eines gnädigen Gottes neue Wege wies, da fiel auch Altes und Missratenes, Schwaches und Unentwickeltes, Alles, was sich nicht zur unveräusserlichen Überzeugung der nunmehr lebendig fühlenden Menschen verdichtete. Auch van Helmont in seiner tiefinnigen Frömmigkeit und poetischen Naturempfindung fühlte, dass die Freiheit eines neuen naturwissenschaftlichen Denkens auf der Schwelle lag. Sein grosser Vorgänger, der geistesmächtige Theophrastus Paracelsus, bildet das Anfangsglied einer neuen iatrochemischen Denkentwickelung, und wer genauer hinsieht, wird wohl van Helmonts Verwandtschaft zugestehen müssen, wenn auch die Annahme einer direkten Abhängigkeit oder „paracelsischen Schule“ zu verwerfen ist. Helmont wollte nie Paracelsist sein und doch finden sich viele Fäden, die zurück auf Hohenheim führen. Denn wie letzterem, so blieb auch ihm der Neuplatonismus kein fremdes Gebiet; mag man sein ganzes System nach innen vorsichtig durchleuchten oder seiner Entstehung nachgehen, so kann man sich doch niemals des Eindruckes erwehren, dass uns in Helmont ein Neuplatoniker entgegentritt. Dass Helmont Neuplatoniker war

Digitized by Google

und den Einheitsgedanken vertrat, dass aus der Vereinigung des Arkanentheorems und der Physiatrik des Hippokrates seine Therapie erwuchs, das ist im letzten Grunde wohl auch das äussere Merkmal seiner Naturwissenschaft und Medizin! Helmont umspannte vornehmlich gegenüber Hohenheim eine neue Gedankenreihe und wusste zugleich seine Problemstellungen auf feinere Töne abzustimmen. — Leider können wir hier seine Stellung zu Paracelsus nicht weiter klarstellen, da wir den Rahmen unseres Vorwurfs überschreiten würden.

Nun zu den eigentlichen Grundlagen seiner Lehre.

Die Elemente oder der Himmel haben nicht die Ursachen der natürlichen Dinge, denn — titulo creationis supernaturaliter inceperint, et hodie constanter quoque maneant eadem, quae ab initio fuerunt[1]). Also ihr Anfang ist übernatürlicher Natur und das Werk eines Schöpfers. Van Helmont will also nur jene Dinge in Beziehung zu Ursache und Anfang bringen, die einem Wechsel, einer Abwechselung oder einem wechselseitigen Einflusse unterworfen sind. Denn die Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. der Natur, wird nur so erhalten, dass man das Wirkliche und Thatsächliche in den Kreis seiner Beobachtungen zieht. Die Natur aber in ihrer ganzen Anlage ist ein Konkretes und nur dem spiritus abstracti („körperliche einfache Geist") geht das Körperlich-Fixiertsein ab. Die Ursachen und Anfänge der Naturdinge sind also durch den obengenannten natürlichen Wechsel bedingt, der sie für die Transformierung ihres Seins disponiert. Jeder nicht unmittelbar geschaffene, auch einfachste Körper benötigt der körperlichen Uranfänge. Diese sind aber wiederum auch wandelbar und veränderungsfähig.

Nur in einer wirkenden Ursache muss notwendig Ordnung und Leben gefunden werden, denn die Natur besteht nicht, wie es der antiken Denkweise entspricht, aus ὕλη, sondern sie hat einen samenartigen Anfang, ein „sämliches" Prinzip (principium vitale et seminale) zur notwendigen Voraussetzung[2]). Es ist hier also Gesetz bedingt durch Ordnung und durch sich selbst bewussten oder unbewussten Verstand in den Dingen. Ja, das Gesetz würde zerfallen — nisi ordo quidam rebus inesset, et intercederet, qui propria flecteret, ad communis boni sustentationem, sive necessitates[3]). Hieran schliesst v. Helmont auch seine herbe Beurteilung[4]) der vier aristotelischen Prinzipien; er, der doch die paracelsische Dreiprinzipien-Lehre verneint, ist auch

---

[1]) Ortus med.: Causae, et initia naturalium; pag. 32, § 2.

[2]) Ebd. § 3: resque omnis, inanis, vacua est, mortua, ac deses, nisi vitali, aut seminali adesse principio, fuerit constituta, aut quandoque constituatur.

[3]) Ebd.

[4]) Ebd. § 3–4.

Digitized by Google

typisch in seiner weiteren gegnerischen Stellung zu Aristoteles und Galenus, überhaupt weiss er als experimenteller, bereits induktiv denkender Chemiker gerade in dieser Hinsicht seine Zeit scharfsichtig und unbeeinflusst zu beurteilen: „Ich will bereden und entdecken die Irrthümer der Schulen, wie sie nemlich diese oder jene Dinge ganz unbedachtsam vor Grund-Wesen der Natur ausgeben: Hernach wann ich komme auf den Fall der Natur, will ich etliche Mängel und Kranckheiten weisen, die vor mir unbekandt gewesen: und darthun, dass solche nicht herkommen aus der Elementen Vermischung, noch aus deren Streit, oder Widerwärtigkeit, oder Unordnung; noch aus denen Beschaffenheiten, die man den Elementen antichtet, und die fürnehmsten und eigentlichen zu nennen pflegt: Dannenhero zu erkennen, dass die Betrachtung von Leibes-Mischungen so wol bey wolgeordnetem als bey übelgeordnetem Zustande, gantz eitel und vergebens sey[1] . . . . . Nicht weniger, dass auch die Kranckheiten nicht entstehen aus den dreyen Grund-Stücken, oder Wesenheiten, davon die Chemie so viel rühmens macht[2] . . . . Zu welchem Ende denn ich nothwendig die gantze Lehre der Alten, von der Natur, über einen Hauffen werfen, und die Schul-Lehren von natürlichen Dingen gantz neu und anders einrichten müssen. Über welches alles ich endlich auch von der Wurtzel des Lebens Meldung thun werde, von welcher noch niemand gehandelt hat“[3].

So glaubt er sich u. a. vor allem auch gegen die aristotelische Form als wirkende Ursache und Endursache der natürlichen Dinge wenden zu müssen, denn die Form ist für v. Helmont vielmehr die letzte Wirklichkeit (entelechia) der Zeugung und das Wesen und die Vollkommenheit des gezeugten Dinges selbst[4]. Er meint in der Form das Werk zu sehen und wie er sich zu der Idee stellt, den Totalinhalt des Seienden in die Form einzubetten, zeigt der schon berührte Gedanke: die Form vielmehr ist das Werk (effectus) selbst und nicht die Ursache desselben[5]. Wir sehen hierdurch seine etwas modifizierte Auffassung der aristotelischen Form und die Abweichung von dieser antiken Idee des Gattungstypus, inneren Ursache des Werdens und Formbestimmtheit. Also der bereits andere Gedanke, der nicht die Form unabhängig und als stets seiend, als aktive Kraft des

---

[1]) Aufg. d. A. K. pag. 4, § 1.

[2]) Ebd. § 5.

[3]) Ebd. § 9.

[4]) Interessant ist hierfür seine „Begründung“: . . . „weil eine jedwedere Ursache, der Natur so wol, als der Zeit und dem Lauff der Tage nach, eher ist als das geursachte oder entstandene Ding . . .“. Eine Kritik seiner Stellung zu Aristoteles können wir natürlich hier nicht bringen.

[5]) Ort. med. pag. 33, § 5.

Digitized by Google

Gattungstypus oder als innerhalb der sie nicht schaffenden und beherrschenden Materie proklamiert, sondern als Effekt („Werk“) der im Stoffe ruhenden Kräfte, d. h. als ein inneres und zum Wesen der wirkenden Ursache als „sämliches“ Prinzip Gehöriges. Man kann also die Handlung oder Thätigkeit des wirkenden Wesens (= was dem Gezeugten in realitate das Wesen giebt) nicht der Form zuschreiben, sondern dem Archeus. Er ist der „sämliche Geist“ und das aktivierende Moment (Krafttypus), daher auch der einfache Lebensgeist oder die substantielle Lebensform eines Dinges im Sinne eines innerlichen Bildners und Werkmeisters. Dieser stellt auch die innere Ursache der Fruchtbarkeit der Samen und Geburten vor[1]). Und darauf fällt insbesondere der Accent:

Ein natürlicher Körper hat zwei innere Ursachen, — und dies gilt für die ganze Natur — aprioristisch: 1. die Materie

---

[1]) Aufg. d. Artzn. Knst. p. 32, § 8: „Alles nun, was Aristoteles der Form zuschreibet, das ist der zuletzt auf den Schauplatz der Dinge auftretenden Vollkommenheit; das kommt eigentlich, einrichtender und vollstreckender Weise demjenigen Würker zu, welchen wir den sämlichen Archeus oder Urtrieb und Meister-Geist nennen.“ Ist nun der Übergang in eine neue Lebensform z. B. erfolgt, so wird er zum konkreten Medium des Lebens, er wird der exsecutor und das organum des Letzteren. Dann versteht man auch Worte wie: „. . . Nachdem ich bissanhero gewiesen, erstlich, dass die Natur gantz und gar bestehe in einer Materie, welche ist der Sam-Geist oder Lebens-Geist (Archeus); und in dem Leben, welches ist eine Form eines lebhaften Lichtes . . .“ Aufg. d. A.-K. p. 907 § 1. — Die unscheinbarste Partie des Organismus sogar hat einen ganz bestimmten Archeus oder dynamischen Kern, das sind die Archei insiti. Sie sind vom Grundarcheus, d. i. Archeus influus, abhängig; dieser wieder untersteht der empfindenden Seele (anima sensitiva) und dem Verstande (mens): . . . . „Denn in den Arten der Thiere und des Menschen durchwandelt er (Archeus) alle Winckel und verborgne Löcher seines Samens, und fängt an daraus eines Menschen Leib zu machen: Da verwandelt er die Materie darinnen er ist nach dem Inhalt und der formenden Würkung seines Bildes. Denn hier macht und setzt er das Hertz hin; dort zeichnet er das Gehirne ab; und weil er das allgemeine Regiment hat, so setzet er überall und in jeder Glied einen gewissen Verwalter hin, der unbeweglich alldorten wohnen muss, nach dem es nemlich die Theile und deren Zweck erfordert. Und derselbe Verwalter bleibt auch Pfleger daselbst, und beobachtet innerlich alles fleissig worzu er geordnet ist, biss an den Tod. Der ander allgemeine Archeus und Samgeist aber schwebet unterdessen hin und her, und ist keinem Gliede insonderheit gewiedmet, sondern hat die Oberaufsicht über die sonderbaren Regenten und Steuer-Leute der Glieder, und ist voller Liecht und feyret niemals . . . .“ (Aufg. d. A.-K. p. 41.)


Digitized by Google

(materia) als Substrat der Dinge und als das selbständige Wesen des hervorgebrachten Dinges, 2. die wirkende Ursache (causa efficiens), d. i. das inwendige und seminale agens. Beide als grundlegende Bestandstücke der ganzen Naturwissenschaft enthalten das Notwendige zur Fortpflanzung in sich. Sie sind der Sitz des Lebens. Als äussere Ursache aber könnte hier eventuell noch die causa excitans beigezählt werden. — Die wirkende Ursache (causa efficiens) umspannt aber alle Endursachen; sie ist wohl daher auch eine innere, unbeschadet jener wenig bedeutenden äusseren. Und nun die weitere Begründung: „Quippe quod haec duo, sibi, et aliis, sint abeunde satis, contineantque totam rerum compaginem, ordinem, motum, ortum, notiones sigillares, proprietates, ac quidquid denique ad rei constitutionem et propagationem requiritur. Continet namque efficiens seminalis causa, rerum sibi agendarum typos, figuram, motus, horam, respectus, inclinationes, aptitudines, adequationes, proportiones, alienationem, defectum, ac quidquid sub dierum sequelam incidit, tam in generationis, quam regiminis negotio"[1]. Der gesamte Bau und Zusammenhang der erzeugten Dinge als Bewegung, Entstehung, Ordnung, besondere Merkmale, allgemeine Eigenschaften ruhen nach dieser Denkweise auf jenen zwei Prinzipien; constitutio und Fortpflanzung werden daher gleichfalls von ihrer Wirkungsfähigkeit eingeschlossen. Die wirkende Ursache ist aber schlechthin als lebendige Samenkraft potentiell befähigt zu besitzen bezw. sie besitzt die Bilder der von ihr zu zeugenden Dinge, ihre Bewegung, Figur, Zeit, Beziehungen, Neigungen, Fähigkeiten, Ebenmass, Verhältnisse, Abneigungen, Fehler. Also Alles, was der Vorgang der Erzeugung umfasst und der wechselseitigen beherrschenden Einwirkung[2] gleichzeitig zukommt.

Weiter erhellt aus seiner Lehre, dass nun alle Dinge und jede Sache überhaupt für sich einen gewissen Saft zu ihrer materia und gleichzeitig einen dem inneren Samen gleich wirkenden Zeugungsursprung benötigen[3].

Die unbelebten Dinge bekommen nur bei Vorhandensein des Samens in ganz bestimmter Weise ihre Formen und zwar non recipiunt formas per dispositionem termini agentis factibilem[4],

---

[1]) Ort. med.: pag. 34, § 11.

[2]) regimen ist der beherrschende Einfluss, der wiederholt (in Bezug auf die Himmelskörper) in bestimmten Tagesperioden eintritt. Diesem Terminus ist der Helmont'sche Begriff Energia als die Kraft des beherrschenden Geistes (robur animi dominantis) nahe verwandt.

[3]) Ort. med. pag. 34, § 12. Succum aliquem genericum desiderant, pro materia ac denique seminale, efficiens, dispositivum, dirigens principium internum generationis.

[4]) Ebd. pag. 35, § 19.

Digitized by Google

sondern sie erhalten ihre destinationum ac digestionum fines sive maturitates, also den Endzweck und die Reife ihrer Bestimmung und innern Konstitution und Verteilung. Denn wenn z. B. aus der causa der Minerale ein neues Mineral, aus den Samen der Pflanzen eine neue Pflanze entsteht, so bildet sich hiermit nicht etwa ein neues Wesen, welches nicht vielleicht schon potentiell, dem Vermögen nach, im Samen gegenwärtig gewesen wäre, sondern jedes von beiden erhält nur die Ergänzung oder Ergänzungsmittel seiner bestimmten und speziell ausersehenen Reife. Schliesslich fassen sich seine 4 Lebensformen im folgenden Schema zusammen: die forma essentialis für die Minerale, weiter die forma vitalis für die vegetative Welt, als die erste, die eine vollkommenere Lebensbethätigung bewahrheitet. Diesen zwei Klassen reihen sich nun weiter an: einerseits die Forma substantialis der Tierwelt und andererseits die Substantia formalis — der Mensch.

Ehe wir zum Schlusse das Charakteristische seiner Fermentenlehre in den Vordergrund zu stellen versuchen, folge vorerst noch das Problem von der Lehre der Elementa primogenia. Bildet es doch den Inhalt seiner eigentlichen Körperzusammensetzungslehre. Diese Elementa primogenia gründen sich also auf Voraussetzungen, die im Wasser und der Luft die zwei absoluten und nicht transmutativen Ur-Fermente sehen. Zwei sind der ursprünglichen Elemente, wie eben gesagt, Luft und Wasser, und zwar darum, weil sich das eine nicht in das andere verwandelt[1]. Die Erde hingegen sei gleichsam aus dem Wasser entstanden, weil sie zu Wasser gemacht werden kann. Diese Annahme zweier Grundelemente zeigt den scharfen Bruch mit der Vergangenheit, insbesondere mit Paracelsus: „Dannenhero will ich alsobald lehren und weisen, dass nicht vier Elementen seyn, und dass weder die übrigen drey, noch auch zwey davon sich zusammen begeben, damit daraus diejenigen Körper entstehen und zusammen gesetzt werden, die man vor gemischte hält: Sondern dass zu derer Hervorbringung zwo natürliche Ursachen allein übrig genug seyn. Denn die Materie ist das selbständige Wesen des hervorgebrachten Dinges selbst; die würckende Ursach aber ist sein inwendiger und sämlicher Würcker: Und gleich wie man in den Thieren nur zweyerley Geschlecht befindet; so halt ich auch, dass nur zwey Anfänge aller natürlichen Körper seyn, und nicht mehr; gleichwie auch nur zwey grosser Liechter sind"[2]. Fortfahrend wendet er sich gegen die herrschenden chemischen Anschauungsweisen und verkündet sozusagen sein wissenschaftliches Programm: „Denn dass die Alchemisten (Ort. med.: chymici) das Saltz, den Schwefel und das Quecksilber,

[1] Ort. med.: Complexionum atque mistionum elementalium figmentum pag. 104, § 1.

[2] Aufg. d. Artzn.-Kst. pag. 34, § 21.

Digitized by Google

oder das Saltz, das fliessende Wesen (liquor) und den Balsam, drey Anfänge der Körper nennen; davon will ich an seinem Orte beweisen, dass solche Dinge den Namen und Würde der Anfänge nicht haben können, welche man nicht in allen Sachen finden kann; und welche selbst ursprünglich aus dem Element des Wassers gezeuget sind, und sich wieder in ein Wasser auflösen und zu Wasser werden, (wie ich einsten darthun werde). Denn die Natur der Anfänge muss etwas beständiges seyn, wenn sie den Namen und die Eigenschaft eines Anfangs oder Ursprungs haben und tragen sollen. Und sind demnach (wie gedacht) zweene ursprüngliche Anfänge der Körper und Dinge so aus Körperlichen Ursachen herkommen, und nicht mehr. Nemlich das Element des Wassers, oder der Anfang woraus ein Ding, und der Urheb, (fermentum) oder der sämliche Anfang, wodurch ein Ding entstehet; das ist etwas solches, das die Materie oder den Zeug zurichtet, dass in derselben alsobalden ein Samen hervorkommen kan. Wenn diese nun den Samen bekommen hat, so wird sie so bald zu einem Leben, oder es wird aus ihr die mittele Materie desselben Dinges, welche sich erstrecket bis an das Ende oder bis in die letzte Materie des Dinges"[1]). Wenn nun auch van Helmont die Luft nicht immer so hervorhebt wie das Wasser, so ist sie für ihn selbstredend auch Element, denn auch sie vermag, wie schon erwähnt, nicht verwandelt zu werden. Die Helmontsche Elementarlehre[2]) beruht also im Grunde auf der Annahme einer äusseren Stofflichkeit (fluor generativus) als Substanz alles Stofflichen überhaupt, das elementum aquae nimirum initium ex quo und der eines Lebensprinzips eines initium seminale per quod als fermentum, d. i. Urheber aller Dinge. Und dieser interessante Fermentbegriff sei schliesslich noch mit ein paar Strichen festgehalten.

Selbstredend können wir an diesem Orte nur das Wesentlichste und Allgemeinste streifen, da unsere Darlegungen — wie es auch teilweise oben der Fall gewesen ist — nicht beabsichtigen, ein erschöpfendes Bild der Helmontschen Naturerklärung zu bieten.

Die Fermentenlehre, d. h. die Lehre von den „urheblichen Wurzeln", gehört zu den historisch bedeutsamsten Bildungen der Helmontschen Naturphilosophie. Und zwar fasst er den Kern dieses „fermentum" (statt fervimentum, von ferveo und zwar eigentlich Gährungsmittel, Sauerteig) als den Ausdruck einer natürlichen Lebensäusserung und eines dynamischen und zwar mit bestimmtem Lebenstypus versehenen Naturprinzips. Es ist daher nicht uninteressant, daran zu erinnern, dass die moderne Naturwissenschaft

---

[1]) Aufg. d. Artzn.-Kst. pag. 34, § 22 u. 23.

[2]) Diese ungemein weitschichtige und beziehungsreiche Lehre konnte im Vorgehenden nur mit den typischen Stellen belegt werden, sie erschöpfend zu behandeln verbot unser Vorwurf.

Digitized by Google

z. B. unter „ungeformte Fermente“ (im Gegensatz zu „geformte Fermente“ die Mikroorganismen) eiweissartige Substanzen versteht, die durch einfache Kontaktwirkung auf andere Substanzen umändernd und verwandelnd wirken, wobei sie selbst konstant verbleiben. Doch dies nur nebenbei.

Helmont zeigt in den folgenden Denkweisen und Begriffsbildungen abermals seine dogmatische Grundansicht vom Wasser als universellem Anfang und materieller Ursache. Bedeutet es doch das bereits erwähnte „Woraus“, und ist daher die eine der beiden inneren Ursachen. Aus dem causa efficiens-Gedanken nun erwuchs eigentlich sein Fermentbegriff[1]), den er nun in den erdenklichsten Modifikationen seiner Naturlehre einzuverleiben verstand: er bedeutet den Urheber oder „sämlichen Anfang“, wodurch ein Ding entsteht[2]). Wie wir nun ersehen, ist es das gährende Prinzip in der Materie, um sie für die Samenerzeugung zu disponieren. Doch müssen wir unterscheiden:

Das fermentum in genere als samenzeugendes Gährungsprinzip oder „Urheb“ ist nicht zur Form gehörig, ist auch weder etwas Selbständiges noch etwas Zufälliges, weder Substanz noch Accidens, sondern vom Anfang der Welt an erschaffen und verteilt in den Orten eines jeden Gebietes, damit es die Samen zubereite und vorbereite, zur Erregung verhelfe und anfache. Fermentum in specie dagegen ist immer eine gewisse beständige Gabe und Species einer Wurzel, die der Schöpfer in die Natur gelegt, damit diese Art von Ferment bis an der Welt Ende währen und aus dem Wasser die bestimmten Samen erwecken und machen könne. Denn soviel Früchte z. B. aus der Erde zu erwarten sind, soviel Urheber, d. i. Fermente („urhebliche Wurzeln“) liegen a priori bereit. Und das hebt van Helmont noch besonders hervor: auch ohne Same einer vorhergehenden Mutterpflanze können aus dem Wasser die verschiedentlichsten Fermente ihre Lebenssäfte und Früchte herstellen.

Wenn man also zu dem Schlusse kommt, dass das Ferment die Natur eines echten und widerspruchsfreien „Ursprungs“ (principium) in sich hat, so wird doch die Aufstellung der Frage

---

[1]) Jacobus Brucker giebt dem Helmontschen Fermentbegriff folgende Fassung: Est autem fermentum, ens creatum, formale quod neque substantia, neque accidens, sed neutrum, per modum lucis, ignis, magnalis formarum etc. conditum a mundi principio in locis suae monarchiae, ut semina praeparet, excitet et praecedat. — Haec fermenta dona et radices sunt a creatore domino stabilitae in seculorum consummationem propagatione sufficientes, atque durabiles, quae ex aqua semina sibi propria excitent atque faciant. — (Historia critica phil. — Tom. IV. Pars I, Lipsiae, impens. haered. Weidemanni et Reichii — MDCCLXVI pag. 715—716.

[2]) Ort. med. pag. 35, § 23: et fermentum sive initium seminale per quod, id est dispositivum unde mox producitur semen in materia.


Digitized by Google

zwingend: wo liegt nunmehr der Blickpunkt, von dem aus fermentum und wirkende Ursache (causa efficiens) urteilsfähig unterschieden werden kann? Die Beweisart ist für Helmont folgende: Man betrachtet die causa efficiens als einen unmittelbar wirkenden Anfang in dem Dinge selbst — immediatum principium activum in re — das ist als einen Samen, der gleichsam als Ursprung (principium) den Zeugungsakt in Thätigkeit setzt oder als ein initium, von dem ein Ding sein Wesen und seine Bestandteile herleitet. Die kernhafte Grundidee des fermentum hingegen entspringt einer ganz anderen Position: Das fermentum ist oftmals früher als der Samen und zeuget daher diesen aus sich heraus. Daher erläutert sich diese echt Helmontsche Qualität als ein ursprünglicher Anfang der Dinge, als ein dynamisches Naturprinzip, das als potentielle Kraft in der Erde oder sonstwo — wie erwähnt — schlummert.

III.

Wenn wir im Vorgehenden die äussere Entwickelung und die naturphilosophischen Wandlungen Helmonts kurz zu umreissen versuchten, so schliesst unser Vorwurf eigentlich noch einen sehr wichtigen Zug in sich, dem wir letztlich gerecht werden zu müssen glauben: es ist das unverkennbare Moment des christlich-humanistischen Einschlags. Denn wenn man überhaupt diesem gross angelegten Mann mit einem nachempfindenden Verständnis begegnen will und der Erforschung seines inneren Lebens näher zu treten versucht, so ist es unleugbar vor Allem seine Bildersprache, die uns gefangen nehmen muss, jene aus mystischen Innenerlebnissen heraus sich gestaltende Bildersprache, die uns erst den Quellgrund blosslegt, in dem die Wurzeln seines inneren Seins und seiner inneren Einkehr haften. Und das Bild, das er nach aussen kehrt, ist immer der Abglanz des erlebten Lebens seiner Vorstellungen. Ist es doch der zur Wirklichkeit gewordene innere Vorgang, den er so stimmungsvoll in jene individuelle katholische Frömmigkeit und Innerlichkeit einzubetten verstand. Denn nur so erkennt man seinen erlebten religiösen Prozess und das Höherstreben in seiner von neuplatonisch-subjektiver Stimmung durchwirkten seelischen Aufgeschlossenheit und kann dann erwägen, was es mit dem Empfindungskern Helmonts war, wie diese seltene Seelenkraft zur überempfindsamen Einsicht über das Gottesverhältnis drängte. Und da wird er in dieser sehnsüchtigen Erregsamkeit ganz und gar Gefühlsphilosoph.

Der Beitrag, den wir hier zur Veröffentlichung bringen, ist der Ausgabe von Knorr von Rosenroth (Aufgang der Artzney-

Digitized by Google

Kunst; Sultzbach MDCLXXXIII) entnommen[1]). Das erste Kapitel (pag. 530 der genannten Ausgabe) erzählt vorerst einen „Traum des Authoris, von den Grotten (d. h. den Katakomben) zu Rom und den darin befindlichen Fledermäusen: dadurch er den Zustand seiner Zeiten vorbildet", worauf dies auf „die dermahlen im Verborgnen steckende und gleichsam begrabene Wahrheit" bezogen wird.

„Als ich einmahls schier die ganze Nacht in grossen Aengsten zugebracht, gerieth ich darauf in einen Traum[2]): Und weil eine Nacht der andern dieses und jenes kunt thut, so bildete ich mir ein, es würde in solchem Traum eine gewisse Erkänntnis

---

[1]) „Der fünff und dreyssigste Tractat. Das Grab der Pest." pag. 530 bis 664, bezw. Kapitel I bis pag. 540. Die lateinischen Parallelstellen beziehen sich auf die lateinische Edition: Tumulus Pestis. Authore Joanne Baptista van Helmont, Toparcha in Royenborch, Pellines, etc. Editio altera, priori multo emendatior — Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, CIƆIƆCXLVIII. 4°. 88 p. —; die uns betreffende Stelle pag. 5—13 (Cujus generis sit Pestis). Vorn am Widmungsblatt steht:

PESTIS.

Lector, titulus quem legis, terror lugubris, foribus affixus, intus mortem, mortis genus, et hominum nunciat flagrum. Sta: et inquire, quid hoc?

Mirare. Quid sibi vult

TUMULI EPIGRAPHE PESTIS.

Sub anatome obii, non obii: quamdiu malesuada invidia Momi, et hominum ignara cupido, me fovebunt.

ERGO HEIC

Non funus, non cadaver, non mors, non sceleton, non luctus, non contagium.

ÆTÉRNO DA GLORIAM

Quod Pestis jam desiit, sub Anatomes proprio supplicio.

[2]) Darauf bezieht sich in diesem Druck auch der prächtige Titel-Kupferstich von Joh. Jacob de Sandrart, dem folgendes Gedicht vorangesetzt ist:

Es hat die Artzney-Kunst sich aus der Welt verlohren,
und unter dem Gestein in eine Grufft versteckt;
da dicke Finsterniss viel blinde jungen heckt;
Und wider alles Liecht die Nacht sich selbst verschworen.
Galen zwar wolt hinein; doch war er nicht erkohren,
und fiel gleich fornenan zur Erde ausgestreckt.
So war auch Avicenn hierzu nicht aufgeweckt.
Bombast von Hohenheim der schien hierzu gebohren;
Drang mit der Fackel durch, biss an den Grabes-Stein:
Doch must er da vor Dampf in kurtzer Zeit ersticken.
Von Helmont trat ihm nach und wolte klüger seyn;
begunt' auch überall viel Wunder zu erblicken.
Doch weil das Liecht zu kurtz, must er sich anders fassen,
Und fieng von oben an das Liecht hinein zu lassen.

Digitized by Google

stecken. Dannenhero ich meine Träume dem Urtheil des Lesers gerne unterwerffe. Nun kam es mir vor, als wär ich in den Grueffften unter der Erden, ausser der Stadt Rom (die man die Grotten nennet); da sahe ich vielerley Daedalische Irrgänge, und Gewölber, die Creutz-Gänge in Plutonis Pallast, darinnen die viel Zeiten gewährte Finsternis, und eine dicke, vor langer Ruhe schier erstarrete Lufft nicht zuliess, dass man das Liecht einer Kertzen, so nur ein wenig ferne, kunte scheinen sehen. Denn die Dickigkeit der Lufft, und der Dunst (et enim aëris densitudo, Gas[1]) terrae . . . . .) aus der Erde flochten sich so in einander, dass die Flamme von einem Wachs-Liecht nur über etliche Schritte kaum hervor blickte. Auch die Stimme lautete so tunckel, dass sie schier verstummete, und man einen nicht kunte schreyen hören, der gleich ziemlich nahe: Also dass der gedämpffte Hall nicht so wol eine Stimme, als vielmehr einem Schallen von der Stimme ähnlich war. Und war daselbst nichts lebendiges, als eine grosse Menge von Fledermäusen, so oben an dem Gewölbe ihre Nester gemacht, und Schaaren-weise sich daselbst angelegt haben. O trauriger Anblick! welches wol ein Vorbild des ewigen Todes seyn kunte, wo die rechte Wohnung der Creaturen der Finsternis: Allwo, so man einen von den Einwohnern seiner Ungestümigkeit wegen etwan von ungefehr verletzet, einem das Liecht ausgelöschet wird, und etwa bald das Leben dazu, wenn er sich nicht, nach erloschenen Liechtern plat auf den Boden niederleget, und gleichsam anstellet als sey er gestorben. Denn diese Nacht-Vögel, die Bürger der Finsternis leiden es nicht, dass sie von jemanden angegriffen oder gerirret werden; geschweige denn dass sie sich solten von ihrer Stelle treiben lassen. Sie halten es vor eine grosse Beleidigung, wenn man das Liecht gegen sie hält: weil sie das Liecht weder bey sich haben, noch lieben oder vertragen können. Lehrt nun jemand oder strafft man etwas, und kömmt solches nicht aus ihren Nestern heraus, so schreyen sie umb Rache, und sind darauf mit gesammten Hauffen bedacht. Denn wie starck sind sie, dieweil und wenn ihrer so viel sind? was unterstehen sie sich nicht in der Welt der Dunckelheit und in dem Reich der Finsternis. Ja wie unbarmhertzig fahren sie einem mit, weil ihrem Verlangen und dem Umbschwärmen der Ihrigen alles zu Gebot stehet! So fängt auch unser Athem daselbst so faul an zu riechen, dass man in kurtzer Zeit gantz erblasset, wo man sich nur ein wenig alldorten aufhält. Nun ist dieses zwar gemein in den Ertz-Gruben, und Stollen der Bergwerke, dass wo man nicht oben den Berg mehr-

[1]) Wir wollen nebenbei daran erinnert haben, dass dieser Terminus bezw. Gattungsname sich überhaupt erstmalig bei van Helmont vorfindet. Wie er zur Chemie der Gase als reifer Denker nahegebracht werden kann, haben wir hier nicht klarzustellen.


Digitized by Google

mahls durchschläget, und frische Lufft aus dem freyen Himmel hinein läst, die Berg-Leute von dem unsichtbaren Dampf (Gas) unfehlbar ersticken: bleiben sie gleich nicht über Nacht darunten, so gerathen sie doch in eine Kranckheit, die ihnen ihr Lebenlang mit Jammer anhänget. Dannenhero man, umb vor das Leben der Berg-Leute Rath zu schaffen, durch gewisse Kunst-Wercke frische Lufft einblasen, und die schädliche heraus zu pumpen pfleget. Aber in den Grotten zu Rom sucht man nicht nach Ertz; darumb ist auch kein Arsenicalischer und gifftiger Dampff (Gas) darinnen: Sondern man findet daselbst viel gräber, die man vermeinet Christlicher Märtyrer zu seyn, so ihr Leben ruhmwürdig dargegeben.

Da fing ich nun im Traum an zu zweiffeln, ob nicht etwan die in der Flucht umbhergehende Warheit, die sich nirgends will antreffen lassen, alldorten ihr ein Grab erwehlet bey den Märtyrern? Und kam mir im Schlaffe diese Frage nicht ungereimt für. Denn Gott der Allerhöchste, hat aus der Erde sowol den Artzt, als die Artzney erschaffen. Darumb liess ich mir einfallen, die Warheit der Artzney-Kunst, und die Wissenschafft eines Artztes möchte sich in dem Grunde der Natur vor dem unwürdigen und süchtigen Anschauen der sterblichen in einem beständigen und tieffen Grabe verborgen, unsere Gemeinschafft geflohen, und sich in dergleichen vielfältige Irrgänge und Angst-volle Löcher verkrochen haben: Also dass vor das wenige Liechtlein, dass wir von Natur in uns befinden, die Warheit mit Finsternis verdeckt, und mit so vielen Schwierigkeiten umbringet, verbleibe.

Das Aergste aber, was hierbey vorkommt, ist dieses, dass dieses Grab der Warheit, nicht von einem guten Geist; sondern von solchen unglückseeligen Nacht-Vögeln bewahret wird: Dannenhero dasselbe die Geister der Finsternis gantz unter den Füssen haben. Wer auch etwas anheben will, das diesen Wächtern nicht anstehet, der muss die gewaltsame Herrschafft derjenigen alsobald erfahren, welche unter dem Schein der Andacht und der Ruhe dieses Plutons-Reich besitzen, als ob es das Ihrige wäre. Und weil sie an das Liecht der Warheit nicht kommen, so lassen sie auch andere daselbst nicht hin, es sey denn dass sie sich niedrig machen und nieder fallen. Denn ein anderer, wer er auch sein mag, wird von diesen gewaltigern Beherrschern der Finsternis, als von Feinden der ersten Warheit alsobald umbringet, welche unter dem Schein der Gottseeligkeit die Vergünstigungen ihrer Gräber vor das Ihrige halten; und ausgeben, ihnen sey die Herrschafft über die Künste und Wissenschaften, und über die Gewalt grosser Herrn anvertrauet. Denn dieselben sind weder Vögel noch Mäuse, sondern eine mittele und zwiddrige Gattung; die gehen daher wie bei dem Evangelisten Luca am

Digitized by Google

20. cap. v. 46. 47. Penetrant domos atque possessiones viduarum, abducunt post se mulierculas oneratas peccatis, etc. Sie schleichen in die Häuser und Güter der Wittwen, und führen die Weiblein gefangen, die mit Sünden beladen sind, u. s. f. 2. Tim. 3. v. 6. Gewisslich diss alles ist die Pestilentz, die im Finstern schleichet, und alles was sie anfangen geschiehet mit dem bösen Geist, der in Mittag verderbet. Ps. 90, (91.) 6. Da sahe ich nun kein Mittel das Grab der Warheit zu eröffnen als mit langer Weile: Denn die Geister die sie hassen, haben uns diss nicht zugelassen, schon seit der Zeit des Ariae Montani her." —

Dieses Grab der Wahrheit zu erschliessen galt sein Streben und es blieb auch zeitlebens die innere Tendenz seines Werdens:

„Damit ich solches nun mit guter Gelegenheit und mit Nutz meines Nächsten vollbringen möchte, so nahm ich mir für, ich wolte mich aus dem gemeinen Hauffen davon machen, und die Gewölbe der Natur unter freyem Himmel mit vielen Löchern durchhauen. Damit ich aber nicht umbsonst arbeitete, so stellte ich gläserne Geschirre unter den freyen Himmel überall hin, damit ich auch aus dem stummen Klange vernehmen möchte, wenn ich unten auf das Gewölbe der Natur käme. Ich fieng an mit Hacken und Hauen, mit Feuer und scharffen Wassern die Steine zu zersprengen, und bemühete mich mit unermüdeter Arbeit und vielen Unkosten gantzer viertzig Jahr, dass das Liecht vom Himmel hinein dringen möchte, und die Nacht-Vögel, welche vorgeben dörffen, sie hätten die Schlüssel der Wissenschaften und die Clausen der Warheit unter ihrer Verwahrung, sich fort machen, in einen Winkel verkriechen, und aus den Höfen grosser Herrn hinweg, und ihre politischen Practiken einstellen; oder zum wenigsten, ehrliche Leute, so nach der Warheit suchen, inskünfftig unverhindert lassen müsten. Denn diese gemischte Art von Ungeheuren zitschert ohn Aufhören, sie wären vortrefflicher als alle Vögel, weil sie ihren Anfang nicht herbekämen aus einem Ey, wie die andern Vögel, sondern ihre Jungen länger an ihren Zitzen saugen liessen und auferzögen: Daher sie alles aus dem Neste werffen, was sie nicht meinen, dass es ihnen dienstlich genug seyn könne. Ja, dabey geben sie vor und rühmen sich, sie könten unter allen Vögeln desswegen am schärffsten sehen, weil sie auch im Finstern aufs beste sehen können. Ach leider! so wird die Welt betrogen durch Finsternis; dabey aber lügen sie dem gemeinen Volcke für, und bereden den Pövel, die Warheit wohne unter ihrem Schatten und in ihren Grotten und Hölen: Da sie indessen doch diejenigen (davon der Apostel redet, 2. Tim. 3. v. 7) Semper discentes nunquam ad veritatem perveniunt. Dass sie immer lernen, und nie zu der Wissenschafft der Liebe kommen: Weil sie das Liecht, so die einige und blosse Liebe allein lehret, nicht vertragen können: Dannenhero

Digitized by Google

sie lauter Künste und Spinne-Weben der Finsternis stets vor sich her weben.

Und gewisslich, ich habe wol hoch vonnöthen gehabt das Eingeweide der Erden aufzureissen, und ihre Hirn-Schale zu durchhauen. Denn es kam mir vor, als ob Galenus in diese Grotten hinein gehen wollen, mit einer kleinen Lampe: Der erschrack aber gleich im Eingang, fing an zu stolpern, und fiel schier alsobald forne an der Schwelle über einen Hauffen; und vergoss sein Oele miteinander. Wie er aber wider zu den seinigen kam, so wuste er gleich wol viel Dinges her von den Gräbern zu erzehlen, die er doch nicht gesehen, noch erkannt; ja auch nicht geglaubt hätte, wenn er es gleich gesehen. Von der Zeit an bezeugen diese nun alle mit grosser Vermessenheit bey den Ihrigen, dass sie viel davon wissen, da sie doch nicht einmahl von ferne zu der Schwelle der Natur gerochen; ausser was ihnen Galenus vorgeschwätzet.

Der Avicenna nun mit seinem Hauffen, ob er gleich durch des Galeni hinein Gucken etwas gewitziget worden; ist doch nicht viel tieffer hinein kommen: Sondern als er sich ein wenig hinten umbher, und oben umbschauen wollen, ist ihm der Schwindel ankommen, dass er mit dem Fuss an einen Stein gestossen, und der Länge nach zu Boden gefallen. Als er aber wieder heraus kommen hat er sich in seiner fremden Sprach gerühmet, er habe viel weiter umb sich und bessere Dinge gesehen, als seine Vorgänger. Als dieses die Nachfolger vernommen, und nicht wusten, welchen sie vor ihren Führer erwehlen solten, hat ein jeder lieber vor die Ehre seines Fürsten, dem er geschworen, fechten und kämpffen, als selbst in die geheimen Gänge hinein gehen wollen. . . . . . Endlich machte sich Paracelsus daran hinein zu gehen, nahm eine grosse Fackel, knüpffte ein Stricklein um die erste Gegend an die Wand, dadurch er im Rückwege die Schlieche wieder finden, und wieder heraus kommen könte; gehet also hinein und unterstehet sich dahin zu gelangen, wohin noch kein sterblicher Mensch seinen Fuss gesetzet. Über diesem grossen Liecht fänget der grosse Hauffen der Nacht-Vögel an zu stutzen, und meinet nicht anders der Prometheus, (der das Feuer erfunden,) sey hinein kommen: Unterstehen sich auch nicht diese Fackel auszulöschen: wie sie denn auch nicht können; ob sie es gleich heimlich versuchen. Da hat nun dieser Mann überaus viel Grabmahle zu sehen bekommen, und ist lange und frey darinnen umbher spatzieret, dass die Gänge gantz voll Rauch worden. Als er aber den Sarg der Warheit recht betrachten wolte, entgehen ihm die Kräfften, und fället ihm die Fackel aus den Händen; also verlischet ihm das Liecht mitten in seinem besten Gange, dass er vom Rauch schier hätte ersticken müssen.

Endlich bin auch ich Armer hinein gerathen mit dem

Digitized by Google

kleinsten Liechtlein, einer Laternen; und damit mich nichts hindern oder die Hände von der Arbeit abhalten möchte; so nahm ich den Leit-Strick nicht in die Hand, und hieng die Laterne an den Gürtel: Hinten am Rücken aber hatt ich das Band zu Rückwege in einen Hacken fest gemacht, mit dem gieng ich so fort, und nach dem dacht ich wieder heraus zu kommen. Weil ich nun nur meine eigene Gänge gieng, so sahe ich daselbst viel andere Dinge, als der grosse Hauffe unsrer Vorfahren und Gross-Eltern dieselben beschrieben. Weil ich aber allein war, so hatt ich nicht Kräffte genug zu so wichtigen Dingen: Und ob ich mich gleich viel bemühete, so war mir doch die grosse Schaar der Fledermäuse stets zuwider, und muste endlich, wie die ersten ohne Frucht wieder heraus gehen. Ja es gieng mir etwan noch wol ärger. Denn weil ich mich so lange darinnen aufgehalten, so war mir mein Liecht gantz dunckel worden, und wolten die Augen hinfüro kein ander Liecht mehr vertragen, weil sie nemlich der Finsternis schon gar zu sehr gewohnet. So gar, dass wenn ich von meinem hartnäckichten Vorhaben nicht gäntzlich abgelassen, mir das himmlische Tages-Liecht gar nichts nütze gewesen.

Diss allein hab ich gelernet, dass nichts wahrhafftiges sey, als dieses: Dass wir alle, wenn wir uns allein auf Menschliche Kräffte verlassen, in dicker Finsternis wandeln durch unbekannte Wege, sehr beschwerliche Umbschweiffe, und auf lauter nächtlichen Fuss-pfaden; weil unser Fleiss nicht anders ist als auch etliche wenig andere Untreue vor uns gethan: Davon wir doch keinen andern Nutzen oder Frucht zu gewarten haben, als dass unser Liecht übel gnug verzehret, die Augen verdunckelt, die Wangen von grauen Haaren Schnee-weiss, das Gemüth verwirret worden, und wir in viel eitle Einbildungen gerathen, und das Bild der bevorstehenden Nacht voller Schrecken und Verzweifflung in uns tragen. In Warheit, nach dem der Ehr-Geitz und Gewinn-Sucht in den Schwang kommen, ist die Liebe erkaltet, die Barmhertzigkeit erloschen, die Kunst vergangen, der Geber der Liechter hat seine Gaben entzogen, die Anzahl unseres Elendes ist gewachsen, und die Aertzte sind zu einem Gespötte des Pövels worden: Die Warheit ist in dem Grabe der Wissenschaft verscharret geblieben, und ist an stat derselben auferstanden eine verwirrte Art von Zänckerey, so im blossen Schwätzen bestehet, und vor Gelährtheit und Wissenschaft gehalten wird. . . . . Ich fragte einmahl einen Canonicum, warumb er nicht seine horas singe: Da sie doch dazu verordnet wären, dass sie Sänger des Göttlichen Lobes seyn, und es in diesem Fall den Engeln nachthun, nicht aber vornehme Aemter im Capitul oder in dem Kirchen Regiment haben sollten? Da gab er mir zur Antwort; es würde den vornehmen Dum-Herren eine

Digitized by Google

grosse Schande seyn, wenn sie selber singen sollten, hätte schon ihre Unter-Bedienten und Capläne dazu[1]). Da will nun der eine, weil er ein grösser Allmosen einnimmt, GOTT dem HErrn sein Lob versagen, aus Vorwand solches sey ihm eine Schande: Der ander aber hält sichs gleichfalls vor eine Schande die verletzten Glieder Christi anzurühren, zu reinigen und zu verbinden.

Ich aber bin gewiss, dass der HERR in weniger Zeit allen beyden den Spruch vorhalten werde; Nisi fiatis tanquam unus ex hisce parvulis, vos lampigeros sine oleo nescio. „Wenn ihr nicht werdet wie einer von diesen Kleinsten, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen: Ihr Lampen-Träger ohne Oel, ich kenne euch nicht.“ Darumb ermahn ich euch lieben Brüder, leget die Gewinn-Sucht auf die Seiten, und ziehet statt deren die Liebe an: So werdet ihr befinden, dass ein jedes gutes Werck, das euch jetzund verächtlich und geringe vorkommt, nicht nur löblich erbar und edel sey, sondern auch den, der es thut, heilige und edel mache. War nicht der Hohe Priester unter den Juden ein Fürst, aber zugleich ein Fleischhacker und Schlachter des Viehes, der viel Rinder, Schafe und Böcke schlachten und opfern muste, und offt blutige Hände hatte? Nun[2]) ist es ja viel ehrlicher und anständiger armer Leute Geschwüre verbinden, als je vor Zeiten das Opfer schlachten. Denn kein gutes Werck, das in der Liebe geschiehet kan jemanden an seinem Ansehen etwas benehmen. Und sind demnach die Gewinnsucht und der Hochmuth von dem Satan eingeführet worden.“

---

[1]) . . . . respondit, Cantare magnis Canonicis indecens fore, se habere minores beneficiatos, ac sacellanos . . . .

[2]) . . . . . At longe decentius est, ulcera pauperum deligare, quam fuit olim victimas credere. Nullum enim opus bonum, in charitate, poterit unquam reputationi quicquam detrahere. Lucrum ergo et fastus per Satanam introducta sunt.

Digitized by Google

Die moralischen Wochenschriften, welche in den Jahren 1713 bis 1761 in deutscher Sprache erschienen sind [1].

Schon im 16. und 17. Jahrhundert hatten die freien Akademien der sog. Naturphilosophen die Litteratur, vor allem das Schrifttum der Volkssprachen, planmässig in den Dienst ihrer Anschauungen gestellt und vielerlei kleinere und grössere Bücher, die meist aus gemeinsamer Arbeit erwachsen waren, der Öffentlichkeit übergeben.

Um das Jahr 1700 gingen dieselben Gesellschaften zu einer neuen Form der Veröffentlichungen über, und zwar zuerst in England: man entschloss sich, eine neue bis dahin nicht gekannte Schriftgattung, nämlich periodische Schriften sittlich-religiösen Inhalts, zu begründen, die nachmals unter dem Namen der moralischen Wochenschriften sehr bekannt geworden sind [2].

Die Verdienste, welche sich diese Wochenschriften, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine ausserordentliche Verbreitung erlangten, um die Ausbreitung der religiös-philosophischen Anschauungen, wie sie in England von Milton und Locke, in Holland von Hugo Grotius und in Deutschland von Comenius und Leibniz vertreten wurden, erworben haben, ist heute noch nicht hinreichend gewürdigt; sicher ist, dass die Wurzeln der Weltanschauung, wie sie in der klassischen Dichtung der Deutschen seit Klopstock und Herder zum Ausdruck kommt, schon in diesen Wochenschriften klar umgeschrieben ist und dass keine geistige Bewegung kräftiger dazu beigetragen hat, auf die Wogen des konfessionellen Haders, der alle Länder und alle Stände zerklüftete, eine beruhigende und versöhnende Wirkung zu üben.

---

[1]) Hier wieder abgedruckt nach Ernst Milberg, Die moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur deutschen Litteraturgeschichte. Meissen, o. J.

[2]) Näheres bei L. Keller, die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrh. und die moralischen Wochenschriften Berlin, R. Gaertners Verlag 1900.

Digitized by Google

Es steht heute fest, dass hinter jeder der einflussreicheren Wochenschriften eine sogenannte Sozietät stand, wie sie damals im ganzen Abendlande unter allerlei Verschleierungen vorhanden waren. Eben diese Verschleierungen haben den Zweck, dem sie dienten, nämlich die Ablenkung der öffentlichen Aufmerksamkeit, ausgezeichnet erreicht; der Wunsch, nicht viel von sich reden zu machen und im Stillen zu wirken, ist in Erfüllung gegangen. Wenn man aber die Stärke einer Sache nach ihren Wirkungen beurteilen darf, so muss man doch sagen, dass diese moralischen Wochenschriften für die Lebenskraft der Sozietäten trotz mancher offenbaren Verkümmerungen einen deutlichen Beweis liefern. Wie man indessen auch über die hinter den Wochenschriften stehenden Sozietäten denken mag, so ist gewiss, dass erstere in der Geschichte des deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert Epoche gemacht und die Entwicklungen der späteren Zeiten stark beeinflusst haben.

Die erste uns bekannte moralische Wochenschrift taucht um das Jahr 1700 zu London in Kreisen auf, die von Aussenstehenden als „Alchymisten“ bezeichnet zu werden pflegten. Es war das ein Name, der schon im 17. Jahrhundert als Sekten- und Ketzernamen in der kirchlichen Streitlitteratur üblich war, um die Akademien der Naturphilosophen zu bezeichnen und verdächtig zu machen, wie denn z. B. die Sozietät zu Nürnberg, deren Sekretär seit 1667 Gottfried Wilhelm Leibniz war, von Aussenstehenden eine „Alchymisten-Sozietät“ genannt wurde [1]).

Der „Alchymist“ Richard Steele (geb. 1675) war der erste, der im Jahre 1701 die Bewegung mit der Herausgabe einer kleinen periodischen Schrift einleitete, der er den Titel gab: „The Christian Hero“ [2]). (Der christliche Held.) Dieser Zeitschrift folgte im Jahre 1709 eine andere ähnliche, der „Tatler“ (Plauderer oder Redner), deren Herausgeber ihre Namen verschwiegen, die wir aber in Steele und Addison kennen. Im Jahre 1711 ward das Erscheinen eingestellt, aber an ihre Stelle trat seit dem 1. März 1711 der Spectator (Zuschauer), der besonders durch Addisons Beiträge berühmt geworden ist und der dann das Vorbild für zahllose andere verwandte

---

[1]) L. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. Berlin, R. Gaertners Verlag 1895.

[2]) Näheres bei C. Maschmeier, Addisons Beiträge zu den moralischen Wochenschriften. Rostocker Diss. 1872. S. 1.

Digitized by Google

Zeitschriften in fast allen Ländern Europas sowie in den Vereinigten Staaten wurde.

Auf Deutschland wirkte das englische Vorgehen schon seit 1713 ein und zwar war es die freie Reichsstadt Hamburg, die in diesen wie in anderen Dingen gleichsam das Thor für das Eindringen englischer Bewegungen in das Reich wurde.

In Deutschland ward diese literarische Bewegung von denselben Kreisen getragen wie in England. Die Wochenschrift „der Freimäurer“ (1738) erklärte in ihrem Vorwort geradezu, dass alle ihre Vorgängerinnen aus einer und derselben „Schule“ stammen, nämlich aus der „ehrwürdigen Gesellschaft“, der der Herausgeber — es ist „Johann Joachim Schwabe, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig“ — selbst angehörte, der „Sozietät der Freimäurer“.

Teils um die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Kreise wiederum auf diese Wochenschriften zu lenken, teils um eine Unterlage für eine Feststellung der heutigen Fundorte zu gewinnen, drucken wir nachstehend ein altes Verzeichnis der in deutscher Sprache herausgekommenen sittlichen Wochenschriften ab, welches Beck verfasst und die von Gottsched im Jahre 1761 herausgegebene Zeitschrift „Das Neueste aus der anmutigen Gelehrsamkeit“ zuerst veröffentlicht hat. Das Verzeichnis umfasst natürlich nur die bis 1761 erschienenen Wochenschriften und auch diese vielleicht nicht vollständig; immerhin ist es für eine etwaige bibliographische Neubearbeitung, die wir ins Auge gefasst haben, wertvoll.

1713. Der Vernünftler. Hamburg in 4°.

1718. Die lustige Fama aus der närrischen Welt. Hamburg in 4°; 22 Abfertigungen.

1721. Die Discourse der Maler, 3 Th. Zürich in 8°. 1746 etwas vermehrt und verändert in 2 Th., unter dem Titel: „Die Maler der Sitten,“ wiedergedruckt.

1719. Der Spektateur, oder Betrachtungen über die verdorbenen Sitten der Welt. 3 Th. Nürnberg in 8°.

1722. Die Discourse der neuen Gesellschaft in Bern, in welchen die Sitten unsrer Zeiten untersuchet und betrachtet werden. Bern in 8°.

1723. Der Leipziger Spektateur, welcher die heutige Welt der Gelehrten und Ungelehrten, Klugen und Thorhaften, Vor-

Digitized by Google

nehmen und Geringen, Reichen und Armen, Verehelichten und Unverehelichten, sowohl männliches als weibliches Geschlechts, Leben und Thaten, auch wohl Schriften, beleuchtet und ihnen die Wahrheit saget. Frankfurt, Hamburg und Leipzig in 8⁰.

Der Leipziger Diogenes in 4⁰.

1724. Der lustige Observateur, welcher die im Schwange gehenden Laster und Thorheiten der Menschen durchstriegelt.

Der Patriot, Hamburg in 4⁰. Drei Jahrgänge, die nachmals in 3 grossen Bänden in 8⁰., etliche Male ans Licht gestellt worden sind.

1724. Der Frankfurter Patriot, Frankfurt in 4⁰.

Der Leipziger Patriot, Leipzig in 4⁰.

Der gute Deutsche, Wahrburg in 4⁰.

1725. Der aufrichtige Patriot, Leipzig in 4⁰.

Der Dresdener Sokrates, Dresden in 4⁰, ist vom Grafen von Zinzendorf.

Die vernünftigen Tadlerinnen, 2 Th., Leipzig in gross 8⁰, sind vielmals aufgelegt.

Der freimüthige Tadler, Leipzig in 8⁰.

Die Matronen, Eisleben, erlebte kaum 6 oder 8 Blätter.

Der getreue Hofmeister, sorgfältige Vormund und neue Mentor, oder einige Discourse über die Sitten der gegenwärtigen Zeit, welche unter dem Namen des Guardians von Herrn Addison, Steele und anderen Verfassern des Spektateurs aus dem Englischen übersetzt. Frankfurt und Leipzig.

1726. Der wetterauische Patriot, in 8⁰.

1727. Der Biedermann, 2 Th., Leipzig in 4⁰.

Der Leipziger Sokrates, welcher auf eine satirische Art die allgemeinen Vorurtheile und Laster der Menschen jedem Wahrheitsliebenden wöchentlich vor Augen leget. Leipzig in 4⁰.

Göttliche Wahrheiten, Budissin.

1728. Die Matrone, Hamburg in 8⁰.

Der allgemeine und allezeit verbessernde Patriot, Hamburg.

Der musikalische Patriot, welcher seine gründlichen Betrachtungen über geist- und weltliche Harmonien samt dem, was durchgehends davon abhängt, in angenehmer Abwechslung mitgetheilt, ans Licht gestellt von Mattheson. Hamburg in 4⁰.

Digitized by Google

1730. Der alte Deutsche, Hamburg in 8°.

Das moralische Fernglas, Berlin in 4°.

1731. Der poetische Tadler, betreffend die Laster jeden Standes. Dresden in 4°.

Der vernünftige Träumer, Hamburg.

Die für sich und ihre Kinder sorgfältigen Mütter, Hirschberg.

1732. Der Bürger, oder zufällige Gedanken über allerhand bürgerliche Pflichten und zur Aufnahme des gemeinen Wesens gereichende Anstalten in einzelnen wöchentlichen Blättern vorgetragen. Göttingen in 4°.

1733. Der Schmäuchler, Hamburg.

1735. Der Sammler, Göttingen in gross 8°.

Die für sich und ihre Söhne sorgfältigen Väter. Hirschberg in 8°.

Jacobi Ferdinandi Veritophili pinacotheca imaginum stultorum, d. i. lebendiger Bildersaal der Thoren und Narren beiderlei Geschlechts, worin ein jeder sich herumsehend betrachten und ob er recht getroffen, selbst urteilen kann. Altona.

1736. Der deutsche Diogenes, Danzig in 4°.

Der Freidenker, Göttingen in 8°.

Die mühsame Bemerkerin der menschlichen Handlungen. Danzig in 4°.

1737. Der Menschenfreund, Hamburg in 4.

Der Dresdnische Philosoph, Dresden in 8°.

Der Zerstreuer, Göttingen in 8°.

1738. Der vernünftige Christ, Hamburg in 8°.

Der Freimäurer, Leipzig in gross 8°.

Der deutsche Lockmann, Halle in 4°.

1739. Gemeinnützige Briefe oder moralischer, bürgerlicher und kritischer Briefwechsel der gemeinnützigen Gesellschaft. Göttingen in 8.

Der Zuschauer, aus dem Englischen übersetzt, 9 Th. Leipzig in gross 8°.

1740. Der Brachmann, Zürich in 8°.

Der Einsiedler, 2 Th. Königsberg in gross 8°.

Merkmale der Tugenden und Laster, eine Sittenschrift, in welcher verschiedene Pflichten der Menschen abgehandelt werden. Zerbst in 8°.

Der fromme Naturkundige in Versen. Danzig in 4°.

Digitized by Google

Der geduldige Weltweise bei dem Anblicke jetziger Zeiten, wie er durch moralische Sammlungen, lächerliche Begebenheiten, jedesmal bei dem Zuspruche seines Freundes eine gewisse Gattung der Thorheit lebhaft dargestellt und auf eine moralische, doch lustige Art beurtheilt. Leipzig in 8⁰.

Die Braut, Dresden in 4⁰.

1741. Gedanken der unsichtbaren Gesellschaft. Halle in 8⁰.

Minerva, Göttingen in 8⁰.

Der Weltbürger, Berlin in 4⁰.

Die Zellischen vernünftigen Tadler, in 8⁰.

Der Freidenker, Danzig in 4⁰.

Der allgemeine Zuschauer, Zelle in 4⁰.

1742. Der deutsche Aesop, bestehend in 324 lehrreichen Fabeln, welche in gebundener Schreibart entworfen und als moralische Wochenblätter stückweis ausgeliefert worden. Königsberg in gross 8⁰.

Der Sittenrichter, Frankfurt a. d. O. in 8⁰.

Der Bewunderer, Hamburg in 4⁰.

Der Pilgrim, 2 Th. Königsberg in gross 8⁰.

Das Schauspiel menschlicher Handlungen, Königsberg.

Der bedächtliche Freimäurer, Hamburg in 4⁰.

Der Freidenker, oder Versuche von der Unwissenheit, dem Aberglauben, der Gleissnerei, Schwärmerei nebst vielen witzigen und aufgeklärten Stücken, wodurch man den hintergangnen Theil des menschlichen Geschlechts zu dem Gebrauche der gesunden Vernunft und Urtheilskraft zurückzubringen sucht. Aus dem Englischen. Berlin.

1743. Moralische Gedanken der Stillen im Lande, Nürnberg in 4⁰.

Der vernünftige Liebhaber in gebundener und ungebundener Schreibart abgefasst. Hamburg in 8⁰.

Der Pilgrim, Liegnitz in 8⁰.

Die vernünftigen kurländischen Beurteilungen menschlicher Handlungen. Liebau in 4⁰.

Der Herrenhuter, Hamburg in 8⁰.

Der Kundschafter, Braunschweig in 4.

1745. Der Freigeist, Leipzig in gross 8⁰.

Der Freund, Kopenhagen in 8⁰.

Der Fremdling, Leipzig.

Digitized by Google

Die vergnügten Stunden, Leipzig in 8⁰.
Die vernünftigen Tadler und Tadlerinnen, Eisenach in 8⁰.
Der Zweifler, Berlin in 8⁰.
Der Zeitvertreiber, Leipzig in 8⁰.
Der Aufseher oder Vormund, aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von L. A. Gottschedin, 2 Th., Leipzig in gross 8⁰.
Der dänische Spektator, als ein Mann, der die Wahrheit genau untersucht und sagt; aus dem Dänischen ins Deutsche übers. Hamburg in gross 4⁰

1746. Der Demokrit, Leipzig in 4⁰.
Der freimüthige Erdbürger, Wismar 4⁰.
Versuch einiger Gemälde von den Sitten unserer Zeit, vormals zu Hannover als ein Wochenblatt ausgetheilt von S. W.
Der Schutzgeist, Hamburg in 8⁰.
Der ehrliche Alte, Königsberg in 8⁰.
Der Redliche, Königberg.
Der Gefällige, Halle in gross 8⁰.
Vermischte Beiträge zum Nutzen und Vergnügen, Göttingen in 8⁰.
Minerva, Hamburg in gross 8⁰.
Moralische, satirische, politische und kritische Abhandlungen, aus den berühmtesten alten und neueren Schriftstellern verschiedener Nationen. Hamburg in 4⁰.
Der Advokat pro und contra, Schiffbeck in 8⁰.

1747. Der Jüngling, Leipzig in gross 8⁰.
Der Naturforscher, Leipzig in 8⁰.
Die deutsche Zuschauerin, Hannover und Göttingen in 8⁰.
Der Menschenfreund, Jena in gross 8⁰.

1748. Vergnügte Abendstunden in stillen Betrachtungen über die Vorfälle im Reiche der Natur, Künste und Wissenschaften zugebracht, 3 Th., Erfurt in 8⁰.
Der Gesellige, 6 Th. Halle in gross 8⁰.
Sendschreiben einiger Personen an einander über allerlei Materien, Danzig gross 8.
Der Druide, Berlin in 4⁰.
Der deutsche Sokrates, Berlin in 4⁰.
Der Hamburger, Hamburg in 8⁰.
Der Müssige, Lübeck in 4⁰.

Digitized by Google

1749. Der Eidgenoss, Basel in gross 8⁰.
Daphne, Königsberg in 4⁰.
Der Wahrsager, Berlin in 8⁰.
1750. Der neue Eidgenoss, Basel in gross 8⁰.
Das Giessener Wochenblatt, Giessen in 4⁰.
1751. Der Freimüthige, Breslau.
Der Hagestolz, Erfurt in 8⁰.
Der Hofmeister, 3 Th., Leipzig in gross 8⁰.
Der Mensch, 12 Th., Halle in gross 8⁰.
Der Redliche, Nürnberg in gross 8⁰.
Der Spiegel, Bayreuth in gross 8⁰.
Der Leipziger Zuschauer, Leipzig in gross 8⁰.
Der moralische Sternseher, Regensburg in 4⁰.
Der freundschaftliche Beurtheiler.
1752. Gesellschaftliche Erklärungen für die Liebhaber der Naturlehre, der Haushaltungswissenschaft, der Arzneikunst und der Sitten, 4 Theile. Hamburg in gross 8⁰.
Eisenachische, vermischte Nachrichtungen.
Geschmack und Sitten, Göttingen in 8⁰.
Der Träumer, Jena in 8⁰,
Die Freunde, Göttingen in 8⁰.
Der Weltweise, Leipzig in gross 8⁰.
Der neue franz. Zuschauer, oder Vorstellungen, worinnen die Sitten der heutigen Welt nach dem Leben geschildert werden, aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt, 2 Th. Breslau in gross 8⁰.
1753. Der Christ, Schwabach in 8⁰.
Die Hofmeisterin, Leipzig in gross 8⁰.
Die Welt, Erfurt in 8⁰.
Der Wilde, Leipzig in 8⁰.
Beiträge zum Nutzen und Vergnügen aus der Sittenlehre, den schönen Wissenschaften und der Haushaltungskunst. Greifswald in 4⁰.
Der Übersetzer, 2 B. Zürich.
Gesammelte Arbeiten zum Nutzen und Vergnügen, prosaisch und metrisch. Bremen gross 8.
1754. Der Freund, Ansbach in gross 8⁰.
Der Vernünftler, 2 Th., Berlin in 8⁰.
Der Denker, Lauban in 8⁰.

Digitized by Google

Der deutsche Patriot in der geselligen Welt.

Der Freund Gottes, Leipzig in 8°.

Etwas zum lehrreichen Vergnügen, Erfurt 8°.

Das Frauenzimmer, Leipzig in gross 8°.

Eine Wochenschrift, Flensburg in 4°.

Eine Wochenschrift, Schleswig in 8°.

Der Schwärmer oder Herumstreifer. Eine Sittenschrift aus dem Engl., 4 B. Stralsund und Leipzig, gross 8°.

1755. Wöchentliche frankfurtische Abhandlungen zur Erweiterung der nothwendigen, brauchbaren und angenehmen Wissenschaften. Frankfurt.

Der helvetische Patriot, 2 Jahrgänge, Basel.

Der Staat, Eisleben in 8°.

Der westfälische Beobachter, Cleve in 8°.

Der Bienenstock, eine Sittenschrift, der Religion, Vernunft und Tugend gewidmet, 3 B. Hamburg und Leipzig in 8°.

Der Tugendfreund, 4 Th., Berlin in 8°.

Das Angenehme mit dem Nützlichen, Zürich in 8°. 2 Bände.

Die Religion, 3 B., Gotha und Erfurt in 8°.

Schleswigsches Wochenblatt, Schleswig in 8°.

Der Schauplatz der Welt, Frankfurt in 8°.

Der Schwätzer, eine Sittenschrift aus dem Englischen des Herrn Richard Steele, 2 B., Leipzig.

1756. Der Mann, Leipzig in gross 8°.

Niemand, Göttingen in 8°.

Der physikalische und ökonomische Patriot, Hamburg.

Vermischte neueste Briefe, worinnen Neuigkeiten aus dem nützlichsten sowohl, als allen anmuthigen Wissenschaften mitgetheilt werden: dass sie in Gesellschaften zu einer angenehmen Unterhaltung dienen können. Herausgegeben von Adolph Uhlich. K. R. O. P. A. Z. S. Frankfurt und Leipzig 8°.

Der Sammler, Görlitz in 8°.

Der Untersucher, Langensalza in gross 8°.

Der Chamäleon, Berlin in gross 8°.

Allerhand zum Nutzen und Vergnügen aus den angenehmen Wissenschaften, 2 Th., Rostock und Wismar in 8°.

Die Frau, 3 B., Leipzig in gross 8°.

Der Wirth und die Wirthin, Braunschweig in 8°.

Kato, oder Briefe von der Freiheit und dem Glücke eines

Digitized by Google

Volkes unter einer guten Regierung. Nach der 5. engl. Ausgabe. Göttingen.

1757. Argus, Erlangen in 8⁰.

Der Offenherzige, Berlin in 8⁰.

Das Reich der Natur in Sitten, 9 Th., Halle.

Einsame Nachtgedanken. Eine Wochenschrift oder moralische Betrachtungen über die Welt und weltliche Begebenheiten, durch Philipp Ludwig Statius Müller, öffentl. ausserordentl. Lehrer der Weltweisheit auf der hochfürstl. Friedrichsuniversität zu Erlangen. Erlangen 8⁰.

1758. Der nordische Aufseher, herausgeg. von Johann Andreas Kramer, 2 B. Kopenhagen.

Der forschende Schlesier, Breslau und Leipzig.

Neue gesellschaftliche Erzählungen für die Liebhaber der Naturlehre, der Haushaltungswissenschaft, der Arzneikunst und der Sitten. Leipzig in 8⁰.

1758. Das Reich des Schönen und Nützlichen, Leipzig und Erfurt in 8⁰.

Vergnügte Nachmittage, Frankfurt und Leipzig.

Magazin für den Verstand, Geschmack und das Herz, Altona in 8⁰.

Zum Vergnügen. Ein Wochenblatt für die Toiletten und Theetische, mit Kupfern. Hamburg u. Leipzig.

1759. Der Leipziger Zuschauer, Leipzig in 8⁰.

Ergötzungen bei müssigen Stunden, Wittenberg in gross 8⁰.

Hannöversche Beiträge zum Nutzen und Vergnügen, Hannover in 4⁰.

Der Christ und der Philosoph in seinen Betrachtungen, Halle in gross 8⁰.

Wochenblatt zum Besten der Kinder, Berlin 8⁰.

Verlorene Viertelstunden, ein poetisches Wochenblatt, Frankfurt und Leipzig in 8⁰.

1760. Breslauisches Wochenblatt, Breslau.

1761. Der Zeitvertreib von Leipzig, Leipzig in 8⁰.

Es ist keine Frage, dass viele dieser Wochenschriften heute sehr selten geworden sind; um so mehr würden diejenigen Bibliotheken, welche volle Exemplare derselben besitzen, uns im Interesse der Wissenschaft durch kurze Nachricht zu Dank verpflichten.

Die Schriftleitung der M.H.



Kleinere Mitteilungen.

Das Antwerpener Augustiner-Kloster bei Beginn der Reformation (1513—1523).

Von

Otto Clemen in Zwickau.

Wer heute ausser den andern Sehenswürdigkeiten Antwerpens auch die kunstvoll geschnitzte Kanzel in der St. Andrékirche bewundert, denkt wohl kaum daran, dass zu der Zeit, als die Predigt des Wittenberger Mönchs in den Niederlanden den ersten Wiederhall fand, auf dem Grund und Boden, auf dem sich jetzt diese Kirche erhebt, ein Kloster stand, das nur kurze Zeit lang, ein Decennium, sich des Daseins erfreute, aber eine überaus reiche und bewegte Geschichte gehabt und auch die ersten Blutzeugen des evangelischen Glaubens gestellt hat. Es gehörte zum Bettelorden der Augustinereremiten und zwar zu der Observantenpartei, der sog. deutschen oder sächsischen Kongregation, die von dem energischen Andreas Proles gegründet und von Staupitz zu grosser Ausdehnung und grossem Einfluss gebracht worden war. Diese Kongregation drang auch bald in die Niederlande ein. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts gab es zwei Klöster, die ihr zugehörten: Harlem und Enkhuizen. Während letzteres schon in der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden ist und dann nur der sächsischen Kongregation unterworfen wurde, wurde das zu Harlem direkt vom „Land der Sachsen" her besiedelt. Es war im Jahre 1493, als eine Anzahl sächsischer Augustiner, sieben Priester und zwei Laienbrüder, hier eintrafen, von den Geistlichen und den vornehmsten Bürgern der Stadt feierlich empfangen und in ihr Kloster geleitet wurden [1]). Die Verbindung, in der Enkhuizen mit der deutschen Kongregation stand, war darum nicht weniger innig. Der Prior Johannes von Mecheln wurde im Sommersemester 1507

---

[1]) Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879. S. 147 f.


Digitized by Google

in Wittenberg immatrikuliert [1]), brachte es hier zum Doktor der Theologie [2]) und begleitete wahrscheinlich unmittelbar nach seiner Promotion Luther auf seiner Romreise [3]). Er nun fasste den Plan, in der reichen, blühenden Scheldestadt ein Filialkloster zu gründen. Die Mönche, die er 1513 entsandte, fanden bei zwei vermöglichen Bürgern, Joost Hoens und Marcus Mussche, freundliche Aufnahme. Es wurde ihnen von diesen beiden ein Grundstück in der Ritterstrasse zur Verfügung gestellt. Schnell wurde hier eine Kapelle, der heiligen Dreieinigkeit zu Ehren, gebaut und eines Morgens sehr früh eingeweiht. Aber man hatte ganz versäumt, sich mit den mächtigen Kanonikern der Liebfrauenkirche ins Einvernehmen zu setzen, und da diese von der plötzlich aufgeschossenen Gründung finanzielle Schädigung, Verlust an Kirchenbesuchern, Beichtkindern und Kollektengeldern befürchteten, wandten sie sich beschwerdeführend an ihren Rechtsanwalt, den Dekan von St. Peter in Löwen, Adrian Floriszoon, den späteren Papst Hadrian VI. Dieser befahl am 20. August desselben Jahres dem Vorsteher der Brüder, Joris Stevens, die Kapelle unverzüglich zu schliessen, abzubrechen und das eingegangene Opfergeld an das Antwerpener Kapitel abzuliefern. Da die Brüder keine Miene machten, dem Befehl nachzukommen, erneuerte er ihn unter dem 12. September in verschärfter Form, unter Androhung der Exkommunikation und Citierung des Joris Stevens vor das päpstliche Gericht in Mecheln. Jetzt waren die Brüder denn doch etwas eingeschüchtert, und am 3. Oktober schickt ihr Vorsteher das Opfergeld dem Kapitel und zugleich einen Brief, in welchem er sich entschuldigte, er sei von seinem Vorgesetzten nicht ermächtigt, nach Mecheln zu gehen. Da aber erschien der Enkhuizener Prior selbst in Antwerpen. Er brachte kurz entschlossen die Angelegenheit vor den Rat von Brabant, strengte einen förmlichen Prozess gegen das Kapitel an und erhielt am 23. Februar 1514 die Erlaubnis zum Klosterbau

---

[1]) ‚Frater Johannes mechelinie alias de Rathem, lector ordinis heremitarum prior enchusen. dioc. Traiect.' Album Academ. Viteberg. ed. Foerstemann p. 22.

[2]) ‚[Anno 1507] magister Johannes de Mechlinia consequutus est omnes promociones et gradus usque ad licenciam exclusiue.' ‚[Anno 1511] feria 6ta post natiuitatis marie [12. Sept.] respondit pro licentia religiosus pater magister Johannes de Mechlinia prior Enchusensis praesentibus multis et egregijs hospitibus religiosis de facultatibus et concorditer est ab facultate admissus. Insuper Kalend. XVII. octobris [15. Sept.] vesperiati sunt Religiosi patres Augustiniani: ... Magister Johannes (de) Mechlinia prior Enchusensis, ... Enchusensis vna cum magistro nostro wenzeslao [Linck] relati sunt in senatum Theologicum Sabbatho Francisci [4. Oct.].' Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academ. Viteberg. ed. Foerstemann p. 3. 10.

[3]) Köstlin, Martin Luther [4] I 102.

Digitized by Google

auf dem geschenkten Terrain. Damit gaben sich natürlich die Domherren nicht zufrieden, und es bedurfte noch langer Verhandlungen, ehe der Bau zu stande kam. Die Kanoniker kamen aber allmählich zu der Einsicht, dass sie mit ihrem Protest nichts ausrichteten, weil die Stadtobrigkeit ganz auf Seiten der Augustiner stand, zeigten mehr und mehr Entgegenkommen, und so wurde am 22. Juli ein beide Parteien befriedigender Vertrag abgeschlossen und am 12. September von Leo X. bestätigt. An die Spitze des Konvents trat Johann von Mecheln; sieben Brüder unterstanden ihm; unter den Namen begegnet uns schon der des Johannes van Essen, der am 1. Juli 1523 den Flammentod erleiden sollte. Rasch blühte das Kloster unter der Gunst der Obrigkeit und Bürgerschaft empor [1]).

Was wir nach diesen Anfängen wieder von den Antwerpener Augustinermönchen hören, zeigt uns, dass sie die Zuneigung der Bevölkerung wirklich verdienten: sie scheuten sich nicht, das arme Laienvolk gegen die herrschsüchtige und habgierige Hierarchie in Schutz zu nehmen. — Von mehreren Seiten war schon vor Luthers Auftreten in den Niederlanden der Ablass bekämpft worden. An Wessel sei nur eben erinnert [2]), dann hatte in Doornik ein Franziskaner, Jan Vitrier (Vitrarius), dagegen geeifert; unter dem 2. Oktober 1498 verdammte die Sorbonne unter anderen ketzerischen Sätzen, die aus seinen Predigten aufgestochen worden waren, die folgenden: „On ne doit point donner d'argent aux eglises pour les pardons. Les pardons ne sont point donnés pour les bourdeaulx [3]). Les pardons viennent d'Enfer" [4]). Ferner macht der Mönch Cornelius van Lopsen, der Verfasser der Divisie-Kronijk van Holland, die am 18. August 1517 in Leiden herauskam, seinem Zorne gegen die unverschämte Ausbeutung des Volkes durch die Ablasskrämer Luft. Weiter erschien 1516 in Deventer ein Büchlein in der Volkssprache von dem Vorsteher der Benediktinerabtei Marienthal, in welchem der Verfasser in feinem, eindringlichem Spott den Unwert des Ablasses erweist, indem er folgende zwei Anekdoten erzählt: Ein Mönch erschien eines Tags nach seinem Tode einem seiner Klostergenossen und klagte ihm, dass er ewig verdammt sei, obgleich er vorsichtigerweise sich einen Ablassbrief verschafft hätte; der sei auch vollkommen in Ordnung gewesen, nur das Siegel Jesu Christi hätte gefehlt. Einem andern Mönche erschien gleichfalls ein Verdammter, der sich wohl mit einem

---

[1]) H. Q. Janssen, Jacobus Praepositus Luthers leerling en vriend. Nieuwe uitgave. Amsterdam 1866. blz. 1—13 u. Kolde a. a. O. 260—262.

[2]) Vgl. neuestens Nicolaus Paulus im Katholik 1900 II 240 ff. u. (Innsbrucker) Zeitschrift für katholische Theologie XXIV (1900) 651. 655 f.

[3]) = bourreaux?

[4]) Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae I (1889) blz. 491.

Digitized by Google

Ablasszettel versehen hatte, aber von einem deutsch sprechenden Teufel, der kein Latein verstand, in die Hölle geworfen worden war. — Auch die Antwerpener Augustiner beteiligten sich nun an der Bekämpfung dieses Unwesens „und predigten sehr dagegen unter so grossem Zulauf, dass ihre Kirche die Menge nicht fasste und Emporen gebaut werden mussten" [1]).

Leider giebt der spätere Geschichtsschreiber, dem wir diese durchaus glaubwürdige Nachricht verdanken [2]), kein Jahr an; wir werden sie aber wohl ins Jahr 1520 zu setzen haben. Prior war damals der bekannte Jakob Propst (Jacobus Praepositi [3])). Seine Person bürgt uns dafür, dass das Kloster in intimen Beziehungen zu Luther und seinen deutschen Freunden stand. Wie so viele andere niederländische Augustinereremiten, so hatte Propst in Wittenberg studiert; im Winterhalbjahr 1505/6 finden wir ihn ins Album eingetragen, 1507 in angaria Penthecostes war er baccalaureus, 1509 magister artium geworden [4]). Wahrscheinlich kehrte er sehr bald darauf in die Heimat zurück. Als Prior des Antwerpener Klosters erscheint er erstmalig in dem Briefe des Erasmus an Luther vom 30. Mai 1519, aus dem wir zugleich ersehen, wes Geistes Kind er war. Erasmus schreibt: „Im Augustinerkloster zu Antwerpen ist ein Prior, ein echter Christ ohne Falsch, der dich glühend liebt, dein Schüler einst, wie er rühmt. Der fast allein predigt Christum. Die andern fast alle predigen nur Menschenmärlein und ihren Profit" [5]). Bedeutungsvoll ist es, dass Albrecht Dürer während seiner Anwesenheit in der Scheldestadt vom August 1520 bis in den Juli 1521 vorzugsweise mit Propst und den anderen Insassen des Klosters verkehrte; wie sehr er jenen schätzte, ergiebt sich schon daraus, dass er ihn mit der Kohle porträtierte und ihm das Bild, zu dem er selbst den Rahmen besorgt hatte, als Angebinde hinterliess [6]). Spätestens Anfang Mai 1521 reiste Propst ein zweites Mal nach Wittenberg, wo er am 13. Mai zum baccalaureus biblicus promoviert wurde und am 12. Juli sich den

---

[1]) Fredericq, La question des indulgences dans les pays-bas au commencement du XVI[e] siècle. Extrait des Bulletins de l'Académie royale de Belgique, 3[me] série, t. XXXVII, 2[me] partie, no. 1 (janvier); 1899. p. 19—28 (40—49). Ders., Corpus IV (1900) blz. 36.

[2]) Emmanuel van Meteren, Nederlandsche Historie 1608.

[3]) Mit Recht macht Fredericq, Corpus IV 81, darauf aufmerksam, dass der Name in den lateinischen Dokumenten der Zeit immer in dieser Form begegnet.

[4]) Kalkoff, Zur Lebensgeschichte Albrecht Dürers. Sonderabdruck aus dem Repertorium für Kunstwissenschaft, XX. Bd. 6. Heft (1897). S. 10 Anm. 33.

[5]) Enders, Luthers Briefwechsel II 68. Fredericq, Corpus IV 11.

[6]) Kalkoff S. 6 ff.

Digitized by Google

Licentiatengrad erwarb [1]). Schon Ende August aber kehrte er wieder nach Antwerpen zurück und erregte in dem von dem päpstlichen Nuntius eingeschüchterten Antwerpen zu dessen grossem Kummer durch seine Predigten in der Volkssprache von neuem eine mächtige Gärung [2]). Anfang Dezember wurde er von dem Inquisitor Franz van der Hulst nach Brüssel gelockt und dort, nachdem man ihn mit langwierigen Verhören gequält hatte, zum Widerruf gezwungen, den er schweren Herzens am 9. Februar 1522 in der St. Gudulakirche leistete. Es war aber nur eine vorübergehende Schwachheit. Kaum sah er wieder freie Bahn vor sich, so machte er den Widerruf durch freimütiges Bekenntnis zu Luthers Evangelium wieder gut. Abermals wurde er eingekerkert, doch glückte es ihm zu entkommen (Anfang Juni). Er eilte nach Wittenberg, dem Asyl aller um ihres Glaubens willen Verfolgten [3]). Aber sein ferneres Schicksal interessiert uns hier nicht. Was wurde aus den Schäflein, die ihren Hirten verloren hatten?

Die Gefangennahme ihres Priors und der ihm abgenötigte Widerruf hatte gewiss die Brüder tief erschüttert, aber seine schnelle Rückkehr zur gerechten Sache und dann sein glückliches Entkommen, worin sie eine gnädige Fügung sehen mussten, entflammte ihren Mut von neuem. Dazu trat jetzt an Propsts Stelle ein Mann, der in demselben Masse wie jener von lutherischen Ideen erfüllt war: Heinrich von Zütphen, der von Sommer 1508 an drei bis vier Jahre lang in Wittenberg studierte, dann nach einem Studienaufenthalt in Köln von 1515 an in Dordrecht Prior gewesen war, im Sommer 1520 aber zum zweiten Male Wittenberg aufgesucht und sich die Würden eines baccalaureus biblicus und pro sententiis und licentiatus erworben hatte. Anfang Juni war er von dort weggegangen [4]) und setzte nun die Predigtthätigkeit Propsts in demselben Geiste, mit demselben feurigen Freimut und unter demselben Beifall fort. Freilich auch er fiel der wachsamen Inquisition bald zum Opfer. Als die Statthalterin Margarethe auf einige Tage nach Antwerpen kam, um mit dem Magistrat über Subsidiengelder zu verhandeln, schlichen sich die den lutherischen Augustinern feindlichen Mönche der Stadt, Dominikaner insbesondere, an sie heran und machten sie auf den gefährlichen Ketzer

---

[1]) Vgl. zuletzt O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek I (1900) S. 33 ff.

[2]) Aleander an den Vizekanzler Medici. Brüssel 2. Septbr. 1521 bei Brieger, Quellen u. Forschungen zur Geschichte der Reformation I: Aleander u. Luther. Gotha 1884, S. 262 f. und Kalkoff a. a. O. S. 10.

[3]) Clemen a. a. O. S. 37 ff.

[4]) Friedrich Iken, Heinrich von Zütphen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 12). Halle 1886, S. 3 ff.

Digitized by Google

und seinen wachsenden Anhang aufmerksam [1]). Heinrich selbst stellte die Sache später so dar, als sei die Statthalterin gleich in der Absicht gekommen, ihn zu fangen, dadurch einen Aufstand zu erregen und dann eine möglichst grosse Geldsumme als Busse zu erpressen; die gottlose Jesabel, von Habsucht verzehrt, habe denn auch die Belialssöhne gefunden, die das ihr erwünschte falsche Zeugnis wider ihn ablegten. Mit Franz van der Hulst habe sie schon alles verabredet gehabt und durch ihn auch schon den Kerker in Brüssel bereit halten lassen, der ihn aufnehmen sollte [2]). Am Michaelstage (29. September) fand der Anschlag statt. Unter dem Vorwande, er solle einen Kranken besuchen, wurde Heinrich in die Münze gelockt [3]), dort gefesselt und ins Kloster St. Michael gebracht. Von dort sollte er während der Nacht nach Brüssel abgeführt werden. Aber es kam anders. Wie ein Lauffeuer durcheilte die Kunde von dieser hinterlistigen Gewaltthat die Stadt. Eine grosse Menge, Weiber vornehmlich, rotteten sich nach Sonnenuntergang zusammen, erbrach die Thore, befreite den Bruder und führte ihn in sein Kloster zurück. Hier hielt er sich noch drei Tage versteckt, dann aber baten ihn die erschreckten Brüder zu fliehen. Auch er wandte sich nach Wittenberg [4]).

Nun aber hielt die Statthalterin die Zeit für gekommen, das ganze Ketzernest auszuheben. Die erste Massregel, zu der sie griff, war der Befehl, dass in Antwerpen nur in den Pfarrkirchen gepredigt werden sollte [5]). Das geschah am 4. Oktober. Am 6. wurden die Mönche aus ihrem Kloster mit Gewalt herausgeholt, auf Wagen gesetzt und teils nach Vilvoorde, teils nach Hoogstraten deportiert, während die Bürgersöhne unter ihnen einstweilen

---

1) Fredericq, Corpus IV Nr. 109.

2) Nr. 110.

3) Nr. 97.

4) Für die Gefangennahme und Befreiung Heinrichs v. Zütphen liegen uns folgende Quellen vor: 1) Heinrichs Brief vom 29 Nov. 1522 aus Bremen an Propst u. Reyner in Wittenberg: Fredericq Nr. 110 und dazu Clemen S. 38 Anm. 3; 2) Brief des Ulmer Arztes Wolfgang Richard an Joh. Alex. Brassicanus vom 25. Nov. 1522: Fr. Nr. 109; 3) Die excellente cronike van Vlaenderen (1531): Fr. Nr. 97; 4) Geldenhauers Collectaneen (ziemlich farblos): Fr. Nr. 99. — Oben sind wir ausser an den besonders gekennzeichneten Stellen dem Berichte Heinrichs v. Z. selbst gefolgt. Die Quellen schwanken besonders bezüglich der Zahl der aufständischen Frauen. Heinrich selbst (Nro. 110) spricht von einigen 1000 Frauen (concurrentibus simul viris), Richard (Nr. 109) von mehr als 500 mit Schwertern und Stricken bewaffneten Frauen. Die excellente cronike (Nr. 97) sagt: so datter sommighe vander gheementen quamen, geassisteert wol met iij^{c} vrauwen; Geldenhauer (Nr. 99) hat nur: per matronas aliquot.

5) Fredericq Nr. 97.

Digitized by Google

bei den Begharden untergebracht wurden [1]). Am Abend des Tages veranstaltete eine Frau aus Mecheln, Margaretha Boonams, genannt s'Gramhans, vor dem Kloster eine Demonstration zu Gunsten der gemassregelten Mönche und wurde deshalb am 13. zu einer Wallfahrt nach der fernen Insel Cypern verurteilt [2]). Und an demselben Tage machte der Magistrat von Antwerpen bekannt, dass niemand sich unterstehen solle, den Klosterbezirk zu betreten, von vorn oder von hinten, über die Mauer oder durch den Hof, in welcher Absicht immer es sei [3]). Schon vorher war die Glocke herabgenommen und alle bewegliche Habe von dannen geführt worden [4]), und am 10. Oktober hatten die Kanoniker der Liebfrauenkirche das heilige Sakrament aus der Augustinerkirche in die Kathedrale bringen müssen [5]). Am 16. Januar 1523 endlich wurde das ganze Kloster dem Erdboden gleichgemacht, nur die Kirche blieb stehen [6]), wurde aber in eine Pfarrkirche — eben St. André — umgewandelt, wie Kaiser Karl V. das unterm 10. Januar angeordnet hatte [7]).

Was aber wurde aus den bisherigen Insassen? Am 22. Oktober 1522 kündigte der Rat von Antwerpen die Ankunft der Inquisitoren an, die vom Kaiser dazu bestellt worden wären, die in der Stadt zurückgebliebenen Augustiner zu verhören, und warnt im voraus jedermann, die Kommissare irgendwie zu behelligen [8]). Am 2. November ist van der Hulst in Antwerpen nachweisbar [9]). Wahrscheinlich haben diese Brüder sich laudabiliter bekehrt. Die andern waren, wie wir schon sahen, fortgeschafft worden. Am 7. Oktober wurden acht von ihnen auf dem Schlosse Vilvoorde abgeliefert, am nächsten Tage wieder acht. Es scheint ihnen da ganz leidlich ergangen zu sein; sie wurden gut verpflegt und hatten zwei Diener zu ihrer Verfügung [10]). Am 30. wurde der Prior — der Name dieses kurz regierenden Nachfolgers Heinrichs von Zütphen wird nicht genannt — mit sieben Brüdern auf Veranlassung des Inquisitors van der Hulst freigelassen — sie wussten sich also von dem Verdachte der Ketzerei zu reinigen [11]). Die übrigen blieben

---

[1]) Nr. 98, 112. Nach Nr. 95 wäre das schon im September geschehen. Die Daten in Nr. 103 sind ganz confus.

[2]) Nr. 104.

[3]) Nr. 102.

[4]) Nr. 98, 112.

[5]) Nr. 99, 109 u. 112 (kein Datum).

[6]) Nr. 121.

[7]) Nr. 120.

[8]) Nr. 105.

[9]) Nr. 106.

[10]) Nr. 118, 119.

[11]) Nr. 119.

Digitized by Google

in Vilvoorde; noch am 22. April 1523 klagt die Statthalterin in einem Briefe an den Kaiser über die Kosten, die ihre Verpflegung mache[1]). Schliesslich widerriefen auch sie, nur drei blieben standhaft[2]), und zwei von ihnen, Henricus Vos und der oben schon genannte Johannes van den Esschen bestiegen am 1. Juli 1523 auf dem Marktplatz in Brüssel todesmutig den Scheiterhaufen und verendeten in den Flammen mit dem Te deum laudamus auf den Lippen. Luther aber sang diesen ersten Märtyrern des evangelischen Glaubens zu Ehren ein „neues Lied“:

Der Sommer ist hart vor der Thür,
Der Winter ist vergangen,
Die zarten Blümlein gehn herfür:
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden. Amen!

---

[1]) Nr. 131.
[2]) Nr. 148.

Digitized by Google

Nachrichten und Bemerkungen.

In dem geistvollen Buche von Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl. München 1900, dessen Abschnitt III „Der Kampf“ (Bd. II) wir der besonderen Aufmerksamkeit unserer Mitglieder empfehlen, wird u. A. sehr zutreffend bemerkt, dass für das Verständnis unserer heutigen religiös-kirchlichen Verhältnisse die Kenntnis **der Kämpfe im frühen Christentum** (bis zur Begründung des heutigen römischen Systems im 13. Jahrhundert) durchaus notwendig ist, ja notwendiger als die Kenntnis der Reformation und Gegenreformation und dessen, was nachher kam, weil diese Zeiten ohne die Einsicht in die frühesten Zustände und die Kenntnis des Vorangegangenen ebenfalls unverständlich bleiben. Deshalb erweisen diejenigen Historiker gerade auch der Gegenwart die grössten Dienste, die, wie Adolf Harnack und seine Freunde und Schüler, die Aufhellung der altchristlichen Zeiten sich zur Aufgabe gemacht haben.

Wir haben schon öfter auf die tiefen Unterschiede verwiesen, welche die seit Kaiser Konstantin bestehende römische Weltkirche von den altchristlichen Zeiten trennt. Mit Recht sagt Chamberlain (Grundlagen etc., II, 559): „Dieser Augenblick bedeutet den Wendepunkt für die Ausbildung der christlichen Religion“. Das Heidentum, dessen Entartung ja von allen Seiten zugestanden ist, wurde mit der Aufrichtung der Staatskirche und des Glaubenszwangs keineswegs innerlich überwunden, vielmehr rettete es sich hinüber in die Weltkirche und schuf eine Dogmatik und Symbolik, wie sie seinen Bedürfnissen entsprach. Seit dieser Zeit war das alte, reine einfache Christentum der besiegte, zurückgedrängte und verfolgte Teil der Weltkirche: es entstand ein tief tragischer Kampf, der sicher zum dauernden Untergange des schwächeren Teils geführt hätte, wenn nicht die Tradition der alten Heldenzeit und die mächtigen geheimen Kampfesorganisationen ein festes Band der altchristlichen Gemeinden gebildet hätten.

Das **früheste Christentum**, sagt Chamberlain (Grundlagen II, 610) mit Recht, wird charakterisiert durch grösstmögliche Innerlichkeit der Religion, Freiheit des individuellen Glaubens und weitestgehende Vereinfachung seiner äusserlichen Kundgebung. Im 2. Jahrhundert bezeugt Celsus, die Christen wichen von einander ab in ihren Deutungen und Theorien, geeint seien sie nur in dem Bekenntnis: „Durch Jesus Christus

Digitized by Google

ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt." Renan sagt: „Les Chrétiens primitifs sont les moins superstitieux des hommes . . . chez eux, pas d'amulettes, pas d'images saintes, pas d'objet de culte." — Wer sieht nicht, dass sie auch in diesen wichtigen Punkten die echten Vorläufer des christlichen Humanismus aller Jahrhunderte sind?

Wir haben in unserer Zeitschrift wiederholt auf **C. Hiltys** (D.M. der C.G.) Schriften, insbesondere dessen „Glück" aufmerksam gemacht, dessen erster Teil im Jahre 1891 erschien und seitdem in jedem Jahre eine neue Auflage erlebt hat. Interessant ist Hiltys Urteil über **Paulus** im Unterschied von Christus, wie es sich z. B. Glück I[4], S. 225, findet; hier heisst es: „Nicht Gott zu schauen, sondern das Irdische und Menschliche in richtiger Weise, gewissermassen mit den Augen Gottes zu sehen und zu verstehen, ist offenbar unser Lebensziel. Es ist daher auch längst der Zweifel geäussert worden, ob es überhaupt eine wissenschaftliche Theologie im Wortsinne geben könne. Christus z. B. ist nicht der Ansicht, dass es eine solche gebe (vgl Ev. Matth. XI, 27; Ev. Joh. III; Ev. Luc. X, 22), und die theologischen Spekulationen datieren auch wirklich nicht eigentlich auf ihn zurück, sondern auf Paulus, der viel zu viel spezifisch jüdischen Scharfsinn und im Judentum bereits ausgebildeten Dogmatismus an eine Begründung des Christentums verwandte, bei der es ihm offenbar mitunter um die Überredung seiner etwas stark theologisch veranlagten Volksgenossen zu thun war." Die gesperrten Worte sind von uns hervorgehoben worden.

Die Idee des Gottesreichs, deren centrale Stellung in der Verkündigung Christi auch neuerdings **Ad. Harnack,** Das Wesen des Christentums, 2. Aufl. S. 34 ff., wieder betont, wird im Neuen Testament an vielen Stellen mit einem **Bauwerk** (dem Tempel Gottes) verglichen, an dem die Menschen als fleissige Bauleute arbeiten; Paulus selbst nennt sich gelegentlich einen Baumeister und Christus den Eckstein, auf welchen der ganze „Bau" gegründet ist. (Weitere Stellen s. M.H. der C.G. 1898 S. 39.) War für eine Kultgemeinschaft, die die Idee des Reiches Gottes als Haupt- und Grundgedanken anerkannte, der Gedanke nicht von selbst gegeben, von diesen Anhaltspunkten aus die Symbolik und die Zeichensprache ihrer Kulthandlungen weiter auszubauen und zu entwickeln, selbst wenn ihre Mehrheit nicht aus „Werkmaurern" bestand?

In der Geschichte des Bildungslebens oder, wie wir lieber sagen, in der Geistesgeschichte der Völker sind es durchweg die Personen und **Persönlichkeiten,** welche die Geschichte machen. Man kann dies im Gegensatze zu jenen modernen Anschauungen, welche alle Geschichte, also auch die Bildungsgeschichte, auf die Entwicklung des Wirtschaftslebens zurückführen und alles menschliche Geschehen an die Gesetze dieses Lebens binden, nicht scharf genug betonen. Aus der obigen Thatsache erklärt sich auch die merkwürdige Erscheinung, dass die unter einander kämpfenden



Geistesrichtungen, gleichviel ob sie als Schulen, Kultgenossenschaften oder Kirchen in die Erscheinung treten, mit grösster Einseitigkeit die Vertreter des eignen Geistes zu Heroen stempeln, gleichzeitig aber die Vertreter ihrer Gegner zu einer Art von Thoren oder Bösewichtern herabzusetzen bemüht sind. Jedenfalls muss man stets damit rechnen, dass diejenige Richtung, die zur Macht empordringt, das Bild ihrer Gegner und gerade das persönliche Bild, grau in grau zu zeichnen liebt.

Dass die **Akademien** der Platoniker in der griechisch-römischen Welt im Zeitalter des Antoninus Pius und Marc Aurels, d. h. im zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt, ein wichtiger Faktor des geistig-religiösen Lebens waren, lehrt die Geschichte des bekannten Platonikers **Lucius Apulejus** aus Madaura (Numidien), der um das Jahr 125 n. Chr. geboren ist. „Unser Plato, sagt Apulejus gelegentlich (Florida 15), indem er sich der auch später üblichen Redeweise bedient, wenn die „Platoniker“ eins ihrer Mitglieder kennzeichnen wollten, „unser Plato weicht in nichts oder nur in wenigen Punkten von der Schule (secta) des Pythagoras ab . . . und auch ich habe Reden und Schweigen in den Übungen (Arbeiten) der Akademien gelernt.“ Apulejus schrieb u. A. „Drei Bücher über die Lehre Platos“ (De dogmate Platonis libri III), ferner eine Arbeit „De Deo Socratis“ und „Über die Welt“ (De Mundo); auch eine Bearbeitung von Platos Phaedon ist von ihm bekannt. Ausserdem aber beschäftigte er sich ganz in der Art der Platoniker — er hiess bei den Zeitgenossen Platonicus Madaurensis — mit Mathematik, Astronomie, Medizin und Naturwissenschaften. Am bekanntesten bis auf unsere Zeit ist er durch seinen satyrischen Roman die Metamorphoseon libri III geworden, der unter dem Namen des „Goldnen Esel“ weltberühmt geworden ist; eine Episode des letzteren „Amor und Psyche“ hat so hohen poetischen Wert, dass Gottfried Herder sie den zartesten und vielseitigsten Roman nennt, der je erdacht worden, und man weiss, dass Raphael nach diesem (dem Orient entstammenden) Märchen seinen herrlichen Freskencyklus in der Villa Farnesina zu Rom entworfen hat. Apulejus erzählt selbst, dass er auf seinen Reisen im Orient sich in verschiedene Geheimkulte (Mysterien) habe einweihen lassen[1]), und sagt von dem Isiskult und seiner Aufnahme in denselben u. A. (Metamorphoseon libri III), er dürfe das Verborgene nicht verraten, aber soviel könne er sagen: er sei an die Grenzen des Reiches der Toten geführt worden und habe gleichsam die Schwelle der Proserpina betreten, dann aber sei er „in allen Elementen neugeboren“ zurückgekehrt. Besonders laut ward von Apulejus' zahlreichen Gegnern der Vorwurf der Magie wider ihn erhoben, die damals allgemein als Kennzeichen der „Neuplatoniker“ galt und etwa in dem Sinne wie späterhin der Name „Alchymisten“ zur Kennzeichnung von Mitgliedern von Geheimkulten gebraucht ward. Sein Ruf als „Magiker“ erhielt sich lange Zeit; ja, man verglich seine angebliche Kraft, übernatür-

[1]) Apulejus, De magia 55: Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo.“


Digitized by Google

liche Dinge zu vollbringen, mit derjenigen des Apollonius von Thyana, jenes berühmten neupythagoräischen Philosophen aus dem Zeitalter des Augustus, ja sogar mit derjenigen von Jesus von Nazareth. Letzteres bezeugt kein Geringerer als Augustinus, welcher schreibt (Ep. 138, 18, Vol. II. p. 623a ed. Gaume, Paris 1838): „Apollonium et Apulejum ceterosque magicarum artium peritissimos conferre Christo vel etiam praeferre conantur.“ Es wäre sehr der Mühe wert, die Beziehungen des Apulejus zu den Akademien einmal näher zu untersuchen; vielfache Auskunft über die antiken Geheimkulte giebt Apulejus' Schrift Apologia seu Oratio de Magia.

Der Ausschnitt aus der Geschichte der italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts, den wir früher (s. M.H. der C.G. 1899 S. 63 ff.) unter dem Titel: Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben an dieser Stelle gegeben haben, giebt ein Bild von den ausserordentlichen Wirkungen, welche das Erscheinen der vor der Türkenherrschaft flüchtenden Griechen auf das Erstarken der alten Sozietäten ausübte. Ganz überraschend sind nun die Vergleichspunkte, die sich ergeben, wenn man das Erscheinen der **flüchtenden Hugenotten** in Deutschland und England im 17. Jahrhundert und dessen Wirkungen auf die Akademien und Sozietäten ins Auge fasst. Wie die Griechen in den alten festgeschlossenen Organisationen brüderliche Aufnahme suchten und fanden, so die Hugenotten in den germanischen Ländern, und wie dort die Bildung und die Philosophie, die sie mitbrachten, neues Leben weckte, so hier die Thatkraft und die Glaubensfreudigkeit der aus dem Lande ihrer Väter vertriebenen Reformierten. Es wäre der Mühe wert, diesen Vergleich einmal bis ins Einzelne zu verfolgen.

Der älteste Sohn des Burggrafen Friedrich VI. von Nürnberg aus dem **Hause der Hohenzollern**, des nachmaligen Kurfürsten Friedrich I. von Brandenburg († 1440), war Markgraf Johann (1404—1464), der zu Gunsten seines Bruders Friedrich auf die Kurwürde verzichtete. Dieser Markgraf Johann führt den Beinamen der **Alchymist**, ein Beiname, der damals den Beigeschmack mangelnder kirchlicher Rechtgläubigkeit besass. Auf Grund welcher geschichtlicher Umstände mag Johann einen Namen erhalten haben, der ihm selbst und seiner ganzen Familie nicht erwünscht sein konnte?

Die älteste Tochter des ersten Kurfürsten aus dem **Hause Hohenzollern**, die Schwester „Johanns des Alchymisten“, Elisabeth (1402—1449), war in erster Ehe verheiratet mit Ludwig II., Herzog von Liegnitz und Brieg (seit 1420). Aus dieser Ehe stammte die Prinzessin Barbara (geb. 1423), die später den Markgrafen von Mantua, Ludwig III. († 1478) heiratete; sie starb 1481. Es ist merkwürdig, dass die hohenzollernsche Prinzessin in Italien eine lebhafte Teilnahme für den eben unter schweren Kämpfen emporkommenden **Humanismus** bethätigte, wie sie denn z. B. als Beschützerin des bekannten Franciscus Filelfus (geb. 1398) genannt wird. Nähere Mitteilungen über ihre Beziehungen zu diesen Kreisen wären erwünscht.


Digitized by Google

Wir haben auf die Geschichte **Jean Baptist von Helmonts** (1577 bis 1644), des berühmten Naturphilosophen, „Alchymisten" und „Adepten" (wie ihn die Gegner nannten), schon früher in diesen Heften (M.H. 1895 S. 150) Bezug genommen und u. A. erwähnt, dass die Stadt Mecheln (die hierin aber nur die Vollstreckerin eines mächtigeren Willens war) im Jahre 1630 den Helmont als „Rosenkreuzer" vor Gericht stellte, dieselbe Stadt, die sieben Jahre früher einen gewissen Adam Haselmaker wegen desselben „Verbrechens" zur Galeerenstrafe verurteilt hatte. Der hochangesehene, aus altadeligem Geschlecht stammende und reiche Helmont kam besser davon als Haselmaker, der keine Fürsprecher hatte. Der Aufsatz des Herrn Dr. phil. Franz Strunz, den wir oben (S. 274) veröffentlichen, beruht auf eingehenden selbständigen Forschungen und bringt vielerlei merkwürdige neue Thatsachen und Urteile, besonders über die Grundlagen von Helmonts Naturphilosophie. Wertvoll ist der Wiederabdruck des Traums von den Katakomben, den Helmont im ersten Kapitel seines berühmtesten Werkes, des „Aufgangs der Artzney-Kunst", veröffentlicht hat: es ist dies eine bei seinen Gesinnungsgenossen beliebte Einkleidung, in der er seine religiösen Ansichten niedergelegt hat: die Eingeweihten verstanden sehr wohl, was er sagen wollte, die übrigen sollten es nicht verstehen Die Wahrheit hat ihr Grab erwählt bei den Gräbern der ersten Christen in den Katakomben; dies Grab der Wahrheit wird bewacht von Nachtvögeln. „Und weil sie an das Licht der Wahrheit nicht kommen, so lassen sie auch andere daselbst nicht hin." Und wer es versucht, die Fackel voranzutragen, den richten die Mächte der Finsternis zu Grunde. — Wenige Jahre, nachdem sein Prozess beendigt war, erkrankte Helmont schwer; sein ärztliches Urteil ging dahin, dass ihm ein schleichendes Gift beigebracht worden sei; nach einiger Zeit — so erzählt Helmonts Biograph Delff in der Allg. Deutschen Biographie XI, 704 — lag ein Mann, mit dem Helmont zu thun gehabt hatte, im Sterben und bekannte kurz vor seinem Tode, dass er einen Vergiftungsversuch an dem berühmten „Alchymisten" begangen habe. Helmonts beide ältesten Söhne waren kurz vorher im Spital gestorben und zwar — so behauptete Helmont — weil sie einer falschen, seinen eigenen Anweisungen zuwiderlaufenden Behandlung unterworfen worden waren. Man muss annehmen, dass in beiden Fällen unzutreffende Berichte mitunterlaufen; aber Aufklärung wäre doch erwünscht.

Samuel Pufendorf (geb. am 8. Jan. 1632) gehörte in Leipzig einer studentischen Organisation an, die sich ein Collegium und zwar ein „Collegium anthologicum" nannte. In diesem Verbande war es (sagt Treitschke, Histor. u polit. Aufs. IV, 212), wo die jungen Leute „unter Liedern der Freundschaft die Wahrheit suchten". Wer waren die geistigen Leiter dieser „Wahrheitssucher"? In späteren Zeiten finden sich an den deutschen Hochschulen **Collegia poetica**, die nach dem Muster der holländischen „Rednergesellschaften" organisiert waren, die mit den freien Akademien und „Deutschen Sozietäten" in Verbindung standen; ob das Collegium anthologicum zu Leipzig in diese Reihe hineingehört? Frühzeitig gewannen die Schriften des Hugo Grotius Einfluss auf Pufendorf. Seit 1657 wurde


Digitized by Google

letzterer in Jena Schüler des geistreichen Naturphilosophen Erhard Weigel, desselben Mannes, der später dem jungen Leibniz ein Erwecker geworden ist.

In Zeiten schwerer politischer oder religiöser Kämpfe ist es ein vielgebrauchtes Kampfmittel, die **Kampfes-Organisationen** dem Auge des Gegners möglichst zu entziehen und ihr Vorhandensein zu verschleiern, und es ist z. B. ganz bekannt, dass im letzten Jahrhundert der Gesang, das Turnen, das Schützenwesen u. s. w. politischen Parteien vielfach als Vorwand gedient hat, um Vereine zu schaffen, die im gegebenen Fall als politische Organisationen auf den Plan traten. Man braucht ja nur an die tschechischen Sokol-Vereine zu erinnern, die unter dem Gewande der Turnvereine der panslavistischen Propaganda dienen. Was in dieser Beziehung heute vor Jedermanns Auge liegt, das wird, wenn man auf verwandte Erscheinungen früherer Jahrhunderte hinweist, für „Phantasie" erklärt.

Für die sog. **Sprachgesellschaften** des 17. Jahrhunderts war, wie ich früher ausgeführt habe (M. H. der C. G. 1895, S. 15), die Förderung der deutschen Sprache, so sehr sie den Grundsätzen der „Sozietäten" entsprach, doch lediglich das Kleid, das die letzten Ziele vor den Augen gefährlicher Gegner verhüllte. „Alle neueren Forscher — so habe ich damals bemerkt — haben sich verleiten lassen, diese Hülle für das Wesen der Sache zu halten." Ich verweise heute zum weiteren Belege dieser Thatsache auf Folgendes: Wir besitzen den vertraulichen Briefwechsel des Sam. Hartlieb in London mit seinem Freunde Joachim Poleman in Amsterdam aus dem Jahre 1659 über die Errichtung einer Sozietät — Hartlieb nannte sie Antilia —, welche sich wichtige Aufgaben gestellt hatte. (S. Kvačala, Der Briefwechsel des Comenius, Prag 1898, S. 265 ff.) Poleman giebt der lebhaften Besorgnis Ausdruck, dass die Sozietät, wenn sie sich öffentlich zu ihren Zielen — es handelt sich u. A. darum, eine neue Ordnung der Jugenderziehung zu schaffen — bekenne, „ausgetrieben" werden könne; denn „die Welt ist sehr böse, giftig und fast teuflisch, dass man solche und dergleichen Nachricht nicht genug verbergen kann". Poleman hält es deshalb für geraten, dass, wenn man nicht mit Vorwissen und Zustimmung von Regierung und Parlament die Sache in die Wege leiten könne (was er offenbar bezweifelt), im Stillen und Geheimen vorzugehen sei, und fügt hinzu, er sei im letzteren Falle begierig, zu erfahren, „was für Prätext und Decke sie (d. h. die Membra der Sozietät) gebrauchen wollen, ihre hohe Gabe der Transmutation zu bedecken und zu manteln." Diese Männer fanden es also für ihre unzweifelhaft edlen Ziele ganz erlaubt, ja notwendig, die letzten Absichten zu verhüllen. Die Sozietät „Antilia" und ihre Mitglieder bezw. die Männer, die Mitglieder werden sollten, standen mit den Sozietäten und Akademien Deutschlands, insbesondere der Sozietät des „Palmbaums" in allernächster Beziehung.

Ein sehr wesentliches, ja geradezu charakteristisches Merkmal der frühesten „Society of Masons" und ihrer Nachfolger ist die stete Bezug-


Digitized by Google

nahme und Berufung auf **Sokrates** und **Plato**; die von der „Society" unterstützten moralischen Wochenschriften (s. oben S. 296), wie z. B. der „Freimäurer" (1738) und viele andere liefern, hierfür fast in jedem Hefte Belege. Selbst der Ausdruck „Baumeister der Welt" ist zuerst von Plato und den Akademien der Platoniker gebraucht worden. Dasselbe Kennzeichen findet sich in allen früheren Sozietäten und Akademien seit dem 15. Jahrhundert (s. Keller, Die römische Akademie, Berlin 1899 u. öfter) in gleich starker Ausprägung. Dagegen ist in den Handwerker-Organisationen der Werkmaurer, aus denen die „freien Maurer" angeblich hervorgegangen sind, bis jetzt auch keine Spur einer besonderen Betonung der platonischen Philosophie nachgewiesen. Ist das eine für die Beurteilung der Werkmaurer-Hypothese gleichgültige Thatsache? Der Sprachgebrauch und die Zeichensprache (Symbolik) der Steinmetzen lässt sich, wie wir in diesen Heften vielfach dargethan haben, in den Akademien und Sozietäten nachweisen; ist aber auch der Ideengehalt der Akademien in den Werkmaurer-Organisationen nachweisbar?

Der genaueste Kenner der englischen Werkmaurer-Gilden, Edward Conder, bestätigt in seinem Werke „Records of the hole Crafte and Fellowship of Masons, London 1894" das Vorhandensein von „Sozietäten", welche innerhalb der **Gilden der Werkmaurer** und doch getrennt vom Handwerk vorhanden waren. Bei seinen Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen den Londoner Werkmaurer-Gilden und der „Society of Free and Accepted Masons" (wie Conder die seit 1717 aufkommenden Freimaurer nennt) ist er zu dem Ergebnis gekommen, dass schon im 17. Jahrhundert innerhalb der Bau-Innungen Londons zwei Abteilungen (two divisions) vorhanden waren, eine von „spekulativem", die andere von „operativem" Charakter, d. h. dass ein innerer Ring von Mitgliedern vorhanden war, der geistige Maurerei trieb; diese innere Organisation war es (fügt Conder hinzu), welche auch Accepted Masons oder (wie es in Deutschland hiess) „Liebhaber des Handwerks" aufnahm.

Die lebhafte Teilnahme, welche für die **Philosophie Kants** seit etwa einem Menschenalter von neuem erwacht ist, hat zur Folge, dass alle religiösen, philosophischen und selbst manche politische Richtungen sich mit ihm neuerdings auseinandersetzen und zu ihm Stellung nehmen müssen. Ausserordentlich kennzeichnend sind in dieser Richtung drei neuere Schriften, nämlich **Friedrich Paulsen**, Kant, der Philosoph des Protestantismus, die zuerst in Vaihingers Kantstudien, dann selbständig und zuletzt in Paulsens Philosophia militans (Berlin 1901) erschienen ist, ferner **O. Willmann** (Prag), Geschichte des Idealismus, Bd. III (Braunschweig, Vieweg 1897) und **K. Vorländer**, Kant und der Sozialismus unter Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus. Berlin, Reuther und Reichard 1900 (M. 1,20). Sehr richtig bemerkt Paulsen a. a. O. S. 1, dass die Philosophie des restaurierten Katholizismus der Gegenwart (P. nennt sie zutreffend den Neuthomismus) seine Kräfte sammelt zum Angriff auf Kant; „ihn niederzuringen erscheint als die grosse Aufgabe der Zeit". Das


Digitized by Google

dreibändige Werk von Willmann, das in seinem dritten Teile Kants System als den angeblich tiefsten Punkt der protestantischen Philosophie und als völlig haltlosen, widerspruchsvollen Subjektivismus und Skeptizismus zu charakterisieren versucht, ist der schlagendste Beweis für die erwähnten Bemühungen der römisch-katholischen Wissenschaft. Hand in Hand damit geht aber die Bekämpfung Kants durch die höchste Instanz der Kirche selbst. Papst Leo XIII., dessen Encyklika vom 4. August 1879 das Studium des h. Thomas von neuem belebt hat, warnt in einem Schreiben vom 8. September 1899 (zunächst den französischen, damit aber doch auch den gesamten Klerus) vor der Philosophie Kants, die (ohne Kants Namen zu nennen) deutlich charakterisiert wird und zwar genau in dem Sinne, dem Willmann in seinem Werke Ausdruck gegeben hat. Diese Kampfstellung der römischen Kirche, die in solchen Dingen wohl zu wissen pflegt, was sie thut, enthält eine sehr deutliche Aufforderung zur näheren Beschäftigung mit einer Philosophie, der eine solche Bedeutung beigemessen wird. Wir würden bedauern, wenn man, wie es im protestantischen Deutschland leider üblich ist, das Vorgehen der kirchlichen Wissenschaft und der kirchlichen Organe in seiner Bedeutung unterschätzte; es giebt auch innerhalb der protestantischen Kirche Strömungen, auf welche solche Urteile gleichsam abfärben, zumal da hier wie dort verwandte Bedürfnisse kirchlicher Herrschaft leicht auf verwandte Erwägungen führen. Wer sich näher über die Behandlung (besser gesagt Misshandlung Kants) in dem Willmannschen Buche unterrichten will, dem empfehlen wir den Aufsatz von Friedr. Paulsen, Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie, der zuerst in der „Deutschen Rundschau" (1898) und dann auch in desselben Verfassers Philosophia militans S. 1 ff. erschienen ist.

Wir haben früher an dieser Stelle (s. u. A. M.H. 1896, S. 249 f., 1897 S. 128; 1900 S. 62) wiederholt darauf hingewiesen, dass wir die in den herrschenden geschichtlichen Handbüchern übliche **Periodenteilung der deutschen Geschichte** für falsch und irreleitend halten und an Stelle der bisherigen Teilung (soweit eine solche überhaupt durchführbar erscheint) folgende Perioden setzen möchten:

A. Ältere Zeit bis etwa 1300.
B. Mittlere Zeit 1300 bis 1650.
C. Neuere Zeit 1650 bis 1850,

wobei selbstverständlich nur ungefähre Zeitbestimmungen gegeben sein sollen, da stets die eine Periode in die andere in manchen Dingen übergreift.

Erfreulich ist uns nun, zu sehen, dass viele unbefangene, von kirchengeschichtlichen Ansichten nicht beeinflusste Sachkenner sich mehr und mehr diesen Auffassungen anschliessen. Dies ist neuerdings, soweit das Mittelalter in Betracht kommt, auch von **Alexander Wernicke** geschehen in seinem ausgezeichneten Vortrage „Weltwirtschaft und Nationalerziehung", der in der Philologen-Versammlung von 1899 gehalten und in den Neuen Jahrbüchern für Pädagogik 1900 abgedruckt und im Verlag von B. G. Teubner auch als Sonder-Abdruck erschienen ist. „Hier (d. h. im 13. Jahrhundert), sagt Wernicke S. 26, kommt das Germanentum, das bis dahin als Kind

unter dem Schutze der Kirche geträumt hatte, allerorten zum Bewusstsein seiner selbst, es tritt in sein Jünglingsalter ein.“ Mit Recht beruft sich Wernicke auf H. Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, München 1900. Es wäre in der That zu wünschen, dass man die Sage von der „mittelalterlichen Finsternis“, die seit 1517 zu parteipolitischen Zwecken erfunden worden ist, endgültig verabschiedete. Als ob nach dem Jahre 1517 keinerlei Finsternis (man denke an Ketzer- und Hexen-Verfolgung!) mehr vorhanden gewesen wäre.

Zur Einführung in die **Kantische** Philosophie empfehlen wir unseren Lesern insbesondere Alexander Wernickes Schrift Kant und kein Ende? Braunschweig, Meyer 1894, sowie die Preisschrift von Kurd Lasswitz, Die Lehre Kants allgemeinverständlich dargestellt. Berlin 1883. Wir freuen uns, über die erstgenannte Schrift hier das Urteil in Chamberlains Grundlagen II, 938 wiederholen zu können, indem wir zugleich dessen Darstellung der Kantischen Philosophie (a. O. II, 936 ff.) nachdrücklich empfehlen. Wernickes Arbeit ist eine Schrift, welche nach Chamberlain wohl das Beste enthält, was je zu einem tieferen Verständnis von Kants Denken gesagt wurde, und darum unvergänglichen klassischen Wert besitzt.

„Um sich aus der grenzenlosen Vielfachheit wieder ins Einfache zu retten,“ sagt Goethe, „muss man sich immer die Frage vorlegen, wie würde sich **Plato** benommen haben?“ Wir haben wiederholt die Stellung Kants zu Plato und dem Platonismus in diesen Heften erörtert; es wäre eine dankbare und wichtige Aufgabe, auch einmal die Beziehungen Goethes zu Plato zu prüfen.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Digitized by Google

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—10 (1892—1901) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis neunte Jahrgang (1893—1901) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 M.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H.. Berlin. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel**, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff**, Görlitz. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, Burgstrasse.



Aufträge und Anfragen sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Aus meinem Leben.

Erinnerungen

von

Rudolf Haym.

Aus dem Nachlass herausgegeben.

Mit 2 Bildnissen.

20 Bogen 8°. 4 Mark, gebunden 5 Mark.

Mit Professor Rudolf Haym in Halle a. S. ist im 81. Lebensjahre ein hervorragender Gelehrter, ein glänzender Schriftsteller und namhafter Politiker kürzlich entschlafen.



Es sei nur erinnert an seinen Einfluss auf die studierende Jugend, an seine Bedeutung als Verfasser der Werke „Wilhelm von Humboldt", „Hegel und seine Zeit", „Herder", „Die romantische Schule" sowie an seine Thätigkeit als Mitglied und Historiker der „Deutschen Nationalversammlung" zu Frankfurt a. M. im Jahre 1848.

Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft.

Von

Dr. Heinrich Romundt.

Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft. IX. Jahrg., 1. und 2. Stück.

Gr. 8°. 1.50 Mark.

Deutsche Geschichte.

Erster Ergänzungsband.

Zur jüngsten deutschen Vergangenheit.

Von **Dr. Karl Lamprecht,** Professor a. d. Universität Leipzig.

Erster Band.

Tonkunst — Bildende Kunst — Dichtung — Weltanschauung.

6 Mark, in Halbfranz gebunden 8 Mark.

Die Deutsche Geschichte

von **Karl Lamprecht** wird die Schicksale des deutschen Volkes bis zur Gegenwart hinab, diese mit einbegriffen, erzählen. Sie zerfällt in 3 Abteilungen zu je 4 Bänden:

Abteilung I umfasst die Urzeit und das Mittelalter,
Abteilung II die neue Zeit (16.—18. Jahrhundert),
Abteilung III die neueste Zeit von etwa 1750 ab,

während 2 Ergänzungsbände die zeitgenössische Entwickelung darstellen.

Erschienen sind bis jetzt 6 Bände (I., II., III., IV., V. 1. und 2. Hälfte), sämtlich bereits in zwei Auflagen. Sie führen die Darstellung bis ins 17. Jahrhundert.

Der soeben erschienene **erste Ergänzungsband** behandelt die geistige und künstlerische Seite der zeitgenössischen Entwickelung. Die wirtschafts- und socialgeschichtliche wie die politische Seite wird den Inhalt des in Bearbeitung genommenen zweiten Ergänzungsbandes bilden.

Beide Ergänzungsbände bieten als Ganzes eine gedrungene **Einführung in das unmittelbare geschichtliche Verständnis der Gegenwart** und sind vollständig selbständig gehalten.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage der Buchhandlung des Erziehungsvereins in Neukirchen, Kreis Moers.

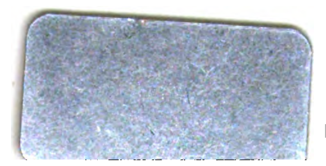
Digitized by Google

Digitized by Google

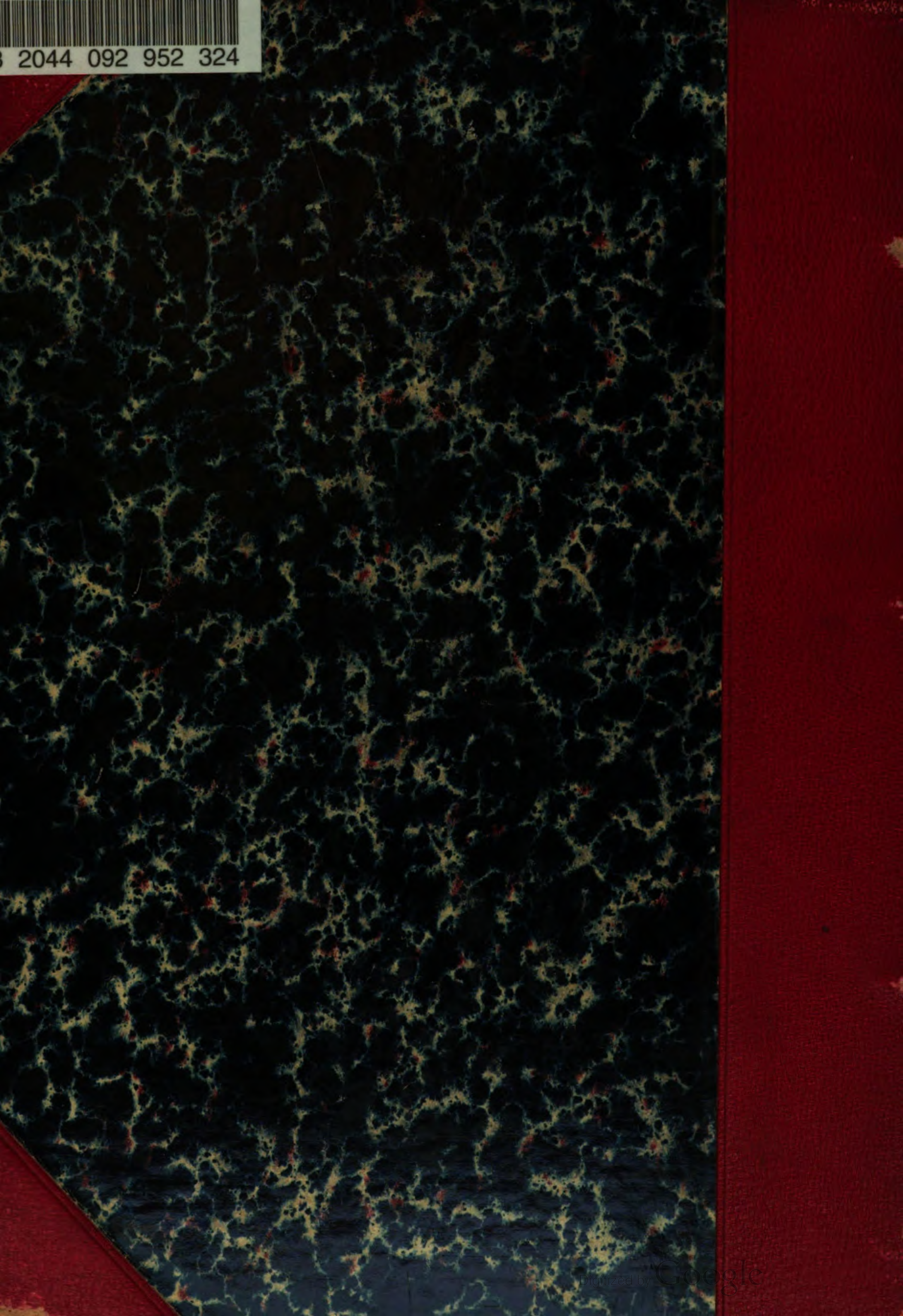
Digitized by Google

Digitized by Google





Digitized by Google


2044 092 952 324
Digitized by Google